DU SYMPTÔME AU FANTASME, ET RETOUR
1982-1983
Jacques-Alain Miller

I – 3 novembre 1982

La personne qui vient de m'amener ici m'a dit qu'elle était bien contente que ça recommence. Eh bien, moi aussi !

Ce que je fais ici, je le conçois comme un cours, un cours un peu long, puisque vous me rencontrerez, à cette place et à cette heure, toutes les semaines ouvrables, soit, - le calcul a été fait – pas moins de 28 fois jusqu'à la fin du mois de juin, et si nous poussons une petite pointe en juillet, ça fera 30.

Eh bien, je me suis aperçu que ce long cours, si je puis dire, me convient, malgré le travail qu'il m'impose, parce qu'il y a – je ne dirais pas simplement dans la psychanalyse, mais aussi bien dans l'existence – une fonction, qui est de tenir la distance et de tenir son cap. Et c'est ce que j'essaye ici.

Ici, ça veut dire, que par ailleurs j'ai à faire des conférences, j'ai même à faire un séminaire – où d'ailleurs, c'est d'abord à d'autres de s'essayer. Je fais des interventions, c'est-à-dire que j'ai à pointer dans un contexte qui est en général, comme tous les contextes, alluvial, fait d'alluvions où se sont sédimentés des apports divers -, mais que ici, la différence pour moi, c'est que le contexte, les alluvions, c'est ce que j'ai dit moi-même, en général l'année précédente. Et au fond, c'est par rapport à ce contexte que j'ai à continuer.

Alors, c'est ici et pas ailleurs que ça se passe pour moi, c'est ici que j'ai a dire la suite, à poursuivre la série.

Vous savez, qu'au sens de Lacan, poursuivre la série, c'est la seule façon d'être sérieux. Ça consiste en particulier à tirer les conséquences de ce qu'on dit, et surtout les conséquences des conséquences. Ça, c'est spécialement difficile, parce qu'il arrive plus souvent qu'on ne le souhaite, que les conséquences des conséquences ne soient pas d'accord avec les prémices.

Alors ce cours, certes, je le professe en tant que j'ai profession dans l'université. Je le fais à ce titre depuis 1972, et précisément de 1972 à 1979. Ça veut dire que pendant sept ans, je me suis adressé à la cohérence systématique de l'enseignement de Lacan. J'ai essayé d'éprouver comment ça tenait ensemble, comment – selon les termes mêmes de Lacan – il ne se cassait pas la figure, et comment ses termes, ses constructions se répondaient les unes aux autres.

J'ai fait ensuite une césure de deux ans, ce n'est pas que j'ai chômé, pendant ces deux ans, mais enfin j'ai arrêté la série. Ce qui m'a conduit à marquer cette scansion, ce qui n'y a incité, je dois dire que c'est une destruction : celle de l'Université de Vincennes, dont vous savez exactement qu'elle a été rasée. Ce n'est pas une métaphore : on a amené des grues, une grande grue spécialement, une longue chaîne au bout de laquelle il y a une sorte de boulet qu'on a envoyé sur les bâtiments de cette université. Ce qui fait que la seule trace qu'il doit y avoir maintenant, je crois que c'est une pelouse abîmée. Comme je trouvais pénible de parler par anticipation, dans ce qui n'est même pas des ruines – puisqu'on ne laisse même pas ça aujourd'hui -, j'ai arrêté.

J'ai arrêté la série à la jointure de cette décennie. Il s'est trouvé que dans le même temps, évidemment, il y a eu d'autres destructions. Il y a eu en particulier la dissolution de l'École Freudienne de Paris. Ça aussi, ça a été rasé.

Il s'est trouvé aussi, qu'à cette jointure, je me suis engagé dans la pratique de la psychanalyse. Et surtout que Jacques Lacan est mort.

Alors ça m'a conduit, l'an dernier, à commencer un deuxième tour de l'enseignement de Lacan.

Je ne sais pas si ça va durer encore sept ans comme ça. Est-ce que ce serait sept ans de vaches grasses, après ce qui aurait été sept ans de vaches maigres ? Je n'ai rien qui me permette de qualifier ainsi ces vaches, après tout, ce sont de bonnes vaches, un bon troupeau de vaches.

Alors, mon point de départ, que je reprends pour vous donner une assise, se situe exactement à cette jointure. C'est ce qui m'est apparu comme urgent, en 1980, de mettre à l'ordre du jour, à savoir, la promotion d'un autre Lacan que celui qui avait été interprété depuis presque 30 ans.

Un autre Lacan, que j'ai introduit devant le Docteur Lacan, la dernière fois que j'ai eu cette occasion, de parler devant lui pour la Rencontre Internationale de Caracas. Cela consistait à opposer à la dialectique du désir, la fixité du fantasme. C'est pour moi un repère que ce point de départ. Il s'est trouvé publié, seulement dans un bulletin intérieur, qui s'appelle « Delenda », ce qui après tout allait bien avec cette période de destructions.

L'an dernier, ce que j'ai fait, rétrospectivement, paraît pouvoir s'appeler « *Scansions dans l'enseignement de Lacan* », ça veut dire que j'ai poursuivi, à partir de ce point de départ, dans le sens suivant, de mettre en valeur qu'il était abusif d'interpréter l'ensemble de l'enseignement de Lacan, à partir de « *L'instance de la lettre* ».

C'est aussi abusif que lorsqu'on essaye d'interpréter l'ensemble de l'œuvre de Freud à partir du « Moi et le ça ».

Ça va très loin, souvent, cette tentative dans laquelle se distinguent les orthodoxes New-Yorkais, ça va très loin, puisque ça les conduit, en définitive – c'est même trop de dire qu'ils interprètent l'ensemble de l'œuvre de Freud à partir du Moi et du ça, c'est beaucoup plus radical que ça – à distinguer une première théorie de Freud – celle qu'il met au point par exemple dans *l'Interprétation des rêves* et la suite, avec l'inconscient, le préconscient et le conscient, trois termes - à laquelle ils opposent, tout simplement, la tripartition du Moi, du Ça et du Surmoi.

Alors, ça donne un ouvrage, comme celui des plus distingués de ces orthodoxes New-Yorkais, Harlow et Brenner, où le premier chapitre est fait de l'exposé de la première théorie de Freud, le second chapitre de l'exposé de la seconde théorie de Freud, le troisième chapitre de la constatation que ces deux théories sont incompatibles, et le quatrième chapitre opte pour la seconde théorie de Freud.

Autrement dit, pour eux, ce choix du *Moi et du ça*, c'est exactement un principe pour amputer l'œuvre de Freud. Je ne dirais même pas, pour l'interpréter, mais pour l'amputer. C'est là-dessus que se développe ce qui prétend être aujourd'hui, l'orthodoxie freudienne de l'Internationale de Psychanalyse. eh bien, c'est évidemment tout à fait abusif. En particulier, ça annule tout ce qui est le chemin de Freud. Tout ce qui explique que Freud soit passé d'une présentation à l'autre.

Et, l'enseignement de Lacan, une part non négligeable de l'enseignement de Lacan, a été précisément faite pour redresser cette perspective. Pour montrer en particulier, que le *Moi et le ça* de Freud, ne prenait son sens, sa valeur, qu'à partir de *l'Au-delà du principe du plaisir*, que le concept essentiel du Moi et le ça, c'est en fait le Surmoi, dont l'instance, le nom, ne figure pas dans le titre de l'ouvrage. Le Surmoi, comme cette instance qui, dans le sujet, travaille, travaille contre son bien. Et c'est pourquoi, les textes qui viennent ensuite de Freud, on y rencontre sa théorie du masochisme.

À cette égard, si on veut aborder ce tournant, cette scansion dans l'œuvre de Freud, il faut partir de *L'au-delà du principe de plaisir*, de L'au-delà du bien, que Freud entrevoit.

Et c'est de cette veine que viennent, d'un même tenant, le *Moi et le ça* comme son écrit princeps sur le fantasme, son écrit principal sur le fantasme, à savoir *Un enfant est battu*, ou son texte sur *Le problème du masochisme*.

L'instance de la lettre, j'ai essayé, l'année dernière, d'expliquer pourquoi elle avait comme fixé l'interprétation de l'enseignement de Lacan, pour ses élèves. Je l'ai expliqué en faisant valoir une dichotomie qui était passée inaperçue : celle des lois de la parole aux lois du langage.

Les lois de la parole, qui sont effectivement de filiation hégélienne chez Lacan, et qui fondent la reconnaissance – le concept pivot de l'exercice de la psychanalyse – des difficultés du désir. Aux lois du langage qui sont celles que Lacan a pensé pouvoir appuyer sur le binaire linguistique, de la métaphore et de la métonymie.

Je dis que c'est à ça, foncièrement, qu'on s'en est arrête chez Lacan, et qu'on l'a exploité. Par rapport à quoi, j'ai mis tout mon effort, l'an dernier, à marquer en quoi, si, selon Lacan, tour est structure, pas-tout est signifiant.

J'ai montré que c'était de ce point, précisément, que dépend l'introduction de son sujet barré, $, c'est-à-dire du désir au-delà de la reconnaissance. Et, de la même façon, j'ai essayé de restituer à sa place, le binaire, « aliénation et séparation », qui, il faut bien le dire, avait été tout à fait effacé de l'interprétation de Lacan, au bénéfice du binaire « métaphore et métonymie ».

J'ai expliqué en quoi ces deux termes se répondaient :

- aliénation dans la chaîne signifiante,
- séparation d'avec la chaîne signifiante.

Je n'en ai pas dit tellement là-dessus l'année dernière, mais après tout, suffisamment pour m'apercevoir, semble-t-il, que j'avais été entendu. J'ai pensé pouvoir m'en apercevoir, aux toutes dernières Journées d'études de l'École de la Cause freudienne, le week-end dernier.

Alors, il est certain – c'est pour ça que je me permets de faire ce petit excursus pour commencer -, pour moi, que je parle d'une position qui a changé. J'ai longtemps parlé – je ne m'en suis pas privé – comme non-analyste, c'est-à-dire je me suis adressé au savoir élaboré par Lacan.

Parler en tant que non-analyste de la psychanalyse, ça ne disqualifie personne, à condition de savoir sa place. Quand j'avais aussi des petits excursus à faire, pendants ces sept ans précédents, je ne manquais pas de le faire, sur la pertinence de la place du non-analyste, à l'endroit du savoir élaboré dans la psychanalyse.

Il y a une pertinence, qui est celle même de la consistance, de la cohérence de ce savoir, et effectivement, il y avait lieu de le faire savoir, s'agissant de l'enseignement de Lacan, qu'on était porté – on ne sait trop pourquoi – à considérer, à l'occasion, comme des éructations d'inspiré, enfin des éructations plus ou moins poétiques.

Eh bien, de la même façon que, pendant sept ans, j'ai assumé cette position – au grand dam d'une communauté qui s'imaginait être une communauté d'analystes, alors qu'elle était bien plutôt de style syndical, si je puis dire -, eh bien de la même façon, il faut que je constate, que je m'autorise là à parler en tant que j'exerce la psychanalyse. Et aussi en tant que, pendant sept ans précédemment, j'ai parcouru l'enseignement de Lacan comme *savoir*. Le parcourir comme *savoir*, ça veut dire, certainement, vérifier sa cohérence, et ça se conclut en définitive par ce trait, qu'on se porte garant de la consistance de ce savoir. Et puisque, naguère, on m'a pris à parti, pour l'index, qu'encore étudiant j'avais écrit pour les *Écrits* de Lacan, à sa demande, et bien je peux au moins dire qu'effectivement, dans cet index, je vois la trace de ma vocation, à me porter garant de la cohérence du savoir élaboré par Lacan.

Maintenant, c'est autre chose, évidemment, quand on se porte garant, en fait, en retour, Lacan lui-même se portait garant. Il l'a fait pour beaucoup, il l'a fait pour moi aussi, dans la pertinence où j'étais. Maintenant, cette garantie, il s'agit de se la fabriquer, c'est très difficile à fabriquer, une garantie, une vraie. C'est très difficile pour la raison, comme vous savez, qu'il n'y a pas d'Autre de l'Autre. Ça veut dire que, comme le traduit Lacan lui-même, aucune chaîne signifiante ne peut porter sa garantie. C'est ce qui fait qu'il n'y a pas d'autre façon de se fabriquer une garantie, que de poursuivre et de vérifier que ça tient le coup, c'est parce qu'il n'y a pas d'Autre de l'Autre, que la série est la seule garantie du sérieux.

Ce qui fait que ce cours, pour moi, gravite autour de la pratique analytique, seulement, cette pratique analytique est structurée par l'œuvre de Freud, est structurée par l'enseignement de Lacan, et donc, on ne fait pas l'économie, non seulement d'y faire référence, mais d'y prendre appui et de s'enseigner à partir de là.

Ça, je considère que j'en est donné un premier témoignage en février dernier, à la Rencontre Internationale qui a eu lieu à Paris, en essayant de construire dans le fil de l'enseignement de Lacan – mais à partir de ce que je veux avoir comme pratique – de construire ce qui répond à la traversée du fantasme comme fin d'analyse. Ce qui y répond, à l'entrée dans l'analyse, bien sûr que j'ai pris ce qui y répond à l'entrée dans l'analyse, en tant qu'exerçant la psychanalyse – c'est ça qui était exerçant.

Depuis cette césure que j'ai dite, c'est ça qui appelait pour moi, un repérage. J'ai considéré à cette date, que ce qui répond à la traversée du fantasme, c'est, à l'entrée en analyse, la précipitation du symptôme. À cet égard, évidemment, je suis, il faut bien que je m'en aperçoive – c'est ce que j'ai fait – dans la veine de cadrer l'expérience analytique à partir de ce binaire : symptôme et fantasme.

J'ai donc mis l'accent sur une évidence, que c'est à partir du fantasme que Lacan aborde la fin de l'analyse, et que ça veut dire une chose très précise : c'est qu'il ne l'aborde pas à partir du symptôme.

Donc, on peut répéter, « le fantasme », « la traversée du fantasme » pendant comme ça… comme un cabri sautillant, comme ça : « traversée du fantasme ». On n'en tirera jamais rien si on ne fait pas valoir, à côté, le terme de « symptôme », c'est-à-dire le terme qui n'est pas dit.

Ce qui n'est pas dit non plus, c'est qu'il s'agirait d'une levée du fantasme, d'une guérison du fantasme. Mais par contre, il m'a semblé possible de décrire à partir d'une expérience qui n'est pas très étendue, mais suffisante, à l'entrée dans l'analyse, la façon dont le symptôme se précipite dans l'accrochage au sujet-supposé-savoir. « Se précipite » dans les deux sens du terme, à savoir qu'il y a là, hâte du symptôme, et il y a aussi une cristallisation qui marque l'embrayage du symptôme sur le dispositif analytique. Alors, c'est là qu'il s'agit de poursuivre, pour moi, et c'est pourquoi j'ai annoncé comme titre, pour cette année, de ce cours comme programme : « Du symptôme au fantasme et retour ».

Du symptôme au fantasme, c'est ainsi, me semble-t-il, qu'on peut qualifier l'orientation de la cure, et aussi bien, ça me paraît marquer le déplacement d'un accent dans l'enseignement de Lacan.

Alors évidemment, ceux qui étaient là l'année dernière savent que j'ai annoncé que je parlerais de la jouissance cette année. Eh bien, c'est de ça qu'il s'agit parce que symptôme et fantasme sont deux modes de jouir du sujet. Deux modes de jouissance qui ont ceci de différent, d'opposé, que l'un, c'est la jouissance sous les espèces du déplaisir, tandis que l'autre, c'est la jouissance – ce qui n'est pas moins paradoxal – sous les espèces du plaisir.

Ça, ça se voit à la façon dont, même sans beaucoup y réfléchir, les analystes se repèrent dans leur expérience. C'est que, volontiers, on parle de la souffrance du symptôme, de l'embarras que le symptôme apporte au sujet comme individu, dans son comportement dans la réalisation de son but, de ses idéaux, de la souffrance du symptôme. Et au fond, les analystes ne nous parlent pas de la souffrance du fantasme. Et c'est une remarque qui a d'autant plus de prix qu'on n'en parle justement pas, quand il s'agit du fantasme masochiste, qui est précisément un fantasme tout à fait essentiel dans le registre du fantasme, qui a une place tout à fait à part, le fantasme masochiste, puisque c'est même ce qui fait l'objet de la réflexion de Freud dans le paradigme qu'il nous a laissé sur le fantasme, et qui est son texte *Un enfant est battu.*

Je le dis en passant, évidemment ce serait utile pour ceux qui veulent suivre ce cours à travers ses grandes manifestations, de consacrer un petit moment à relire Un enfant est battu.

En effet, de quoi s'agit-il dans le fantasme masochiste, sinon, précisément, de nous expliquer en quoi un sujet peut faire de la satisfaction avec de la douleur ? Cette définition, tout à fait bateau, évidemment nous la réveillons un petit peu, quand nous opposons le plaisir du fantasme à la souffrance du symptôme.

Alors, si je m'occupe de ce binaire *symptôme et fantasme*, c'est bien sûr parce que je considère qu'il a été négligé. Il fait aussi partie ce cette perspective de l'autre Lacan que j'essaye de construire. Il a été négligé, bien que nous ayons dans l'enseignement de Lacan, les repères les plus sûrs pour l'accentuer. C'est un binaire qui sert dans la pratique. Je dis ça, au fond, d'expérience, puisque c'est un repère, en tout cas, avec lequel je me contrôle, si je puis dire. Ça nous conduit, me semble-t-il, à rectifier l'orientation que nous pouvons donner à notre clinique.

Il y a quelqu'un qui m'a envoyé un article, qui est paru dans une « histoire de la psychanalyse », qu'on trouve dans les librairies actuellement, quelqu'un qui m'a envoyé sa contribution sur la psychanalyse en France, depuis les débuts difficiles de cette pratique dans notre pays, jusqu'aux derniers évènements. Enfin, les derniers évènements sot présumés dans une page, dans la dernière page, parce qu'on trouve qu'il y a trop de choses. Là, ça s'est un petit peu emballé ces derniers temps.

Et alors, cette personne que je ne connais pas, et qui, je crois est plutôt membre, enfin, de ces associations que nous traitons en général avec un certain éloignement, pour des raisons tout à fait fondées, cette personne termine son panorama, à ma grande surprise, par ces mots : « Le lancement du mot d'ordre clinique par Jacques-Alain Miller ». Évidemment, c'est malveillant comme façon de s'exprimer, ça laisse bien entendre, enfin,

que l'École de la Cause freudienne a été tout à fait caporalisée, ce qui est, pour tous ceux qui connaissent cette institution, ses statuts, et sa manière de faire, tout à fait abusif.

Mais ce qui est vrai, c'est que, la déboussolage de l'École de la Cause freudienne de Paris, son déboussolage théorique et pratique – enfin qui, il faut bien le dire, n'avait pas cessé de s'accentuer avant la dissolution, et qui motivait la dissolution de cette École, pour ce que j'en comprends – eh bien, ce déboussolage appelait un retour à la clinique. Je veux dire un retour au sens commun de la clinique. Et, de ce retour, effectivement, on a vu diverses manifestations collectives de la part des élèves de Lacan. Évidemment, ça ne va pas sans effets négatifs. Ça conduit, ça risque de ramener, au tableau clinique, voire à ce que quelqu'un devant moi, appelait la « psychobiographie », et il est certain que c'est là qu'il faut mettre quelques limites : que la clinique ne verse pas dans la psychobiographie.

Évidemment, il y a un mode légitime de cette psychobiographie. Le mode légitime, je dirais, c'est ce que Lacan nous apporte avec son « *Kant avec Sade* », son écrit qui s'appelle « *Kant avec Sade* », puisque à partir du fantasme de Sade – à distinguer de ce qui serait le fantasme sadique, Lacan ne parle pas de ça, il parle du fantasme de Sade, du fantasme sadien -, à partir du fantasme sadien, Lacan nous présente, effectivement, en perspective, en structure, il nous présente la vie de Sade.

Et même, ce qui motive les deux schémas qui figurent dans cet écrit de Lacan, c'est la façon dont se répondent, d'un côté le fantasme de Sade tel qu'il est investi dans son œuvre, et la vie de Sade en tant qu'elle répond, à un quart de tour près, à ce fantasme.

Ça, c'est évidemment un mode légitime de ce qu'on pourrait appeler « psychobiographie ». Mais, ce qu'il convient de rappeler pour mettre une limite à des débordements, qui, à mon avis, ne se sont pas encore produits, c'est qu'effectivement, l'analyste est présent dans le tableau qu'il peint.

Ce qui conduit à ceci, que j'exprimai de façon très économique, par les termes suivants : « *Pas de clinique sans éthique dans la psychanalyse* ».

Il est clair que la considération du fantasme nous amène à ça, à l'éthique dans la psychanalyse. Et c'est pourquoi, c'est une des raisons qui motive le couplage de Kant avec Sade, Kant dont vous savez la fonction de coupure dans l'histoire de la morale philosophique.

Ça se comprend très bien, ça, que le fantasme à la différence du symptôme, conduise à une problématique éthique. Le symptôme conduit tout naturellement à une problématique thérapeutique. Le symptôme, comment le guérir ? C'est ce qu'on vise, enfin, comme « levée du symptôme », comme sa disparition. Par quoi, on espère, dans l'interprétation analytique, et puis dans le « remettre l'ouvrage sur le métier », ce qu'on a traduit en français par *translaboration*.

Si Lacan parle de « traversée du fantasme », au contraire, et pas de « levée du fantasme », c'est qu'il ne s'agit nullement de sa disparition. Il s'agit d'obtenir une entrevision, si je puis dire, tout à fait au départ, d'une entrevision de ce qu'il y a derrière.

Ce qui est amusant, c'est que derrière le fantasme, il n'y a rien.

Eh bien, la fin d'analyse consiste précisément à aller faire un petit tour du côté de chez rien.

C'est là que, il apparaît très vite que rien ne vous y force, précisément. Que rien ne vous y force, sinon cette fonction, qu'il faut restituer à sa place, qui est celle du *désir de l'analyste*.

Vous savez que là, l'article défini est trompeur, parce qu'il ne s'agit pas du désir de tout analyste, il s'agit du désir de l'analyste en fonction, de l'analyste comme fonction. Et cette année, nous essayerons de cerner les raisons pour lesquelles Lacan a introduit ce terme. Évidemment, il l'a introduit à la place, il l'a introduit pour effacer les considérations dans lesquelles s'enferment nos collègues, nos collègues internationaux, sur le contre-transfert. Mais, il faut voir ceci, qu'évidemment l'analyste peut parfaitement s'en tenir au désir thérapeutique, qui est un désir qui a ses lettres de noblesse, si je puis dire.

À son désir thérapeutique, qu'on n'a pas besoin de porter jusqu'à *furor, furor salendi*, un désir qui a été mis au point depuis longtemps qui est le désir du médecin.

Le désir du médecin, est-ce qu'il a sa propre consistance ?

Je serais porté à dire que c'est un dialecte, de la même façon que Freud, qui disait que l'obsession est un dialecte de l'hystérie, il me semble que le désir du médecin, c'est un

dialecte du discours du maître, pour une raison très simple, c'est que le désir médical, c'est le désir que ça marche, que ça tourne. Et pour reprendre l'expression même où Lacan reconnaissait le discours du maître, qui est moins vrai depuis qu'Harvey a découvert la circulation sanguine : le désir que ça circule. Il n'y a pas que le policier à cet égard, qui désire que ça circule, il y a le médecin, depuis cette date, comme je l'ai dit, tout à fait précise.

Or, le désir que ça marche et que ça tourne, est un désir, je dirais, très contraire au fantasme, c'est-à-dire qu'exactement, ce désir s'articule à un discours qui ne peut tenir qu'en rompant le fantasme et, on y viendra par la suite, c'est exactement comme ça que Lacan écrit le discours du maître, un discours dont la base, la structure de base, est donnée par l'impossibilité du fantasme.

Le symptôme, par contre, est parfaitement compatible avec le discours du maître, au moins en ceci que, comme formation de l'inconscient, il relève précisément du discours du maître. Et c'est pourquoi le discours du maître peut quelque chose sur le symptôme (JA. Miller a prononcé fantasme). C'est qu'on le constate, ça, c'est même une difficulté, dans l'expérience analytique, c'est que précisément la suggestion peut quelque chose sur le symptôme. Évidemment, on peut dire que la suggestion ne peut pas longtemps quelque chose sur le symptôme, mais enfin, elle n'est pas sans pouvoir dessus.

Alors, jusqu'à présent, il est beaucoup plus difficile d'avancer que la suggestion puisse quelque chose sur le fantasme. D'ailleurs, la porte d'entrée dans le discours analytique, si vous la prenez dans l'enseignement de Lacan, elle est justement modelée sur le schéma du discours du maître, tandis que sa sortie répond à la structure du fantasme, en fonction dans le discours de l'analyste.

C'est pourquoi il y a, il faut bien le dire, un au-delà de la clinique, et c'est pourquoi je répète : « pas de clinique sans éthique ».

Cela dit d'abord, qu'il n'y a pas de clinique psychanalytique sans implication de l'analyste, cela veut dire « implication de son vouloir, de son désir », et que ce fameux « Que veux-tu ? » que Lacan est allé emprunter au diable de Cazotte, au *Diable amoureux* de Cazotte, et qu'il a emprunté dans la langue italienne – ce qui fait un petit peu mathème, simplement grâce à ce mouvement trans-linguistique – ce *Che vuoi* ?, vaut pour lui-même, pour l'analyste : « Que veux-tu obtenir ? », des sujets qui se rangent ? des sujets qui s'arrangent ?

C'est ce qu'on appelle à l'occasion, dans l'analyse, la réparation – enfin, du côté kleinien -, la réparation comme, après tout, on le dit aussi bien des voitures. C'est là évidemment un choix, le choix de la réponse à donner à ce *Que veux-tu* ? pour l'analyste qui a des conséquences, je dirais immédiate, sur le patient. C'est là que ça n'est pas un vain slogan, que celui de la responsabilité de l'analyste. Parce que bien sûr, il y a tout un registre de cette pratique qui est de l'ordre de l'assurance, de la réassurance, puisque l'entrée en analyste peut se faire, à l'occasion, dans un style « panique », mettant en avant l'angoisse par exemple, du sujet, pour des raisons qui sont tout à fait repérables, structurales.

L'analyste est mis dans la position, évidemment, de rassurer, de tempérer ce qui s'est trouvé là un moment déchiré. Et, il se trouve aussi, à l'occasion, conduit à ramener le sujet, à l'amener dans le règle du discours analytique, qui, bien entendu, n'est pas le discours du maître. mais enfin, tout discours comporte quelque chose du maître et, en particulier, l'obligation de se mettre dedans. Eh bien, « se mettre dedans le discours », évidemment c'est une discipline. Et on voit bien les difficultés que ça fait à nos collègues internationaux, qui en restent à une idée, évidemment, tout à fait étriquée de ce discours analytique.

C'est ça qui les a conduit à parler de *borderline*, ce ne sont pas des borderline dans la clinique, ces borderlines, c'est les borderlines de leur propre conception du discours analytique, c'est-à-dire ce sont les sujets qui n'y entrent qu'avec peine, dans ce discours, qui ne rentrent qu'avec peine, par exemple, dans la régularité qu'implique l'exercice de l'analyse, qui ne rentrent qu'avec peine dans la régularité de son paiement, demande au patient quand il se présente, en général, dans son appartement privé, dans ce quelque chose, qui, si on ne le range pas complètement du côté des cartomanciennes, ressemble à la profession libérale.

Alors, les *borderlines*, ce sont les *borderlines du discours*. Plus souvent, dans leur description à eux, ces internationaux, on peut y reconnaître des hystériques décidées, par exemple. Alors, il est évident que c'est là que la règle du discours même analytique, évidemment, peut prendre l'allure du discours du maître, et mettre l'hystérique au travail.

Alors, supposons justement qu'on y arrive – puisqu'on y arrive à peu près, quand même -, on pourrait prendre ça pour la fin d'une analyse, puisque, au fond, ce dressage du soi-disant « borderline », ce dressage à la psychanalyse, peut justement faire figure, au gré de nos internationaux, de fin de l'analyse, de normalisation du sujet – enfin, pour peu qu'il se mette plus ou moins à travailler, même si c'est précaire bien entendu. Pour peu qu'il tienne à peu près le coup, ce borderline, on peut considérer justement qu'on a réussi à le « thérapier » suffisamment.

Alors, le point de vue selon lequel, une fois que cette normalisation au discours analytique est réussi, l'analyse commence après, c'est un point de vue très difficile à soutenir. Et au fond, qui y a-t-il d'autre pour le soutenir, que le psychanalyste. Ça veut dire que l'analyse commence au-delà du bien-être que même vous avez pu faire acquérir à votre patient. Au-delà de son bien-être qui peut, bien sûr, comme je l'ai dit, être précaire.

Cet au-delà, cette analyse au-delà du bien-être, évidemment, elle suppose que l'analyste soit lui-même en rupture avec les idéaux communs. Qu'il soit en rupture avec les valeurs reçues, les valeurs reçues qui n'imposent pas d'au-delà de ce bien-être du patient. C'est ce qui donne, dans sa pratique même, à l'analyste cette allure d'asocialité. Il paraît en rupture de ban avec les valeurs, les valeurs communes, comme dit Lacan, c'est là que les analystes apparaissent incasables dans les liens sociaux.

Alors, le pari de Lacan, c'est quoi ? C'était, de cette asocialité même, par rapport aux idéaux communs, faire définir un lien social nouvau. C'est un pari tout à fait extraordinaire, c'est demander aux analystes d'ex-sister, de sister-hors des liens sociaux admis, plutôt que de s'excuser de ce que leur pratique a d'exorbitant.

L'autre solution, évidemment, c'est de se fermer à cet « Au-delà de la clinique », c'est de stationner au niveau proprement clinique et thérapeutique, c'est là donc, que je répète – ce qui est un point de vue, une perspective - : « pas de clinique sans éthique ».

Vous voyez ce que comporte l'accueil de la demande d'analyse, parce que, c'est effectivement l'innocent qui demande une analyse, comme le dit Lacan : *c'est l'innocent*. Il est innocent, bien que coupable, bien entendu. Il est coupable par essence, si vous voulez. Il n'est pas coupable par culpabilité originelle, nous le savons, mais foncièrement, c'est un innocent, ce coupable, parce qu'il ne sait pas à quoi il s'engage, ou s'engagerait, si le processus va à son terme, s'il vient, par exemple, pour développer sa personnalité. Souvent, les gens, pour développer leur personnalité, vont lever la gambette dans les officines, maintenant spécialisées dans ce genre de proposition.

Finalement, quand on vient se faire psychanalyser dans l'espoir de dissoudre un symptôme, effectivement, c'est un équivalent sophistiqué du développement de la personnalité. C'est là que la fin de l'analyse, comme destitution du sujet, évidemment peut passer pour une mauvaise surprise, bien que, curieusement, la destitution du sujet peut tout à fait s'accompagner d'un extraordinaire développement de la personnalité. Ça donne des associations analytiques, où les personnalités sont extrêmement développées.

Alors, il n'est pas question d'accepter dans l'analyse, que ceux qui peuvent aller au terme, puisque, de toute façon, il est impossible d'en préjuger le moins du monde. Donc, au fond, cette acceptation ne peut se faire que sur le fait que la demande soit décidée, comme dit Lacan, qu'elle ne soit pas viciée, qu'elle ne soit pas biaisée par quelques accords douteux.

C'est surtout sensible dans la soi-disant demande de contrôle, qui vaut le plus souvent, qui vaut souvent, comme passeport pour l'institution, ou le groupe.

C'est dire comme il est difficile de se maintenir à ce niveau d'exigence, d'exigence éthique. Et que la clinique, là, peut être le passeport pour ce qu'il faut appeler, lâcheté.

Alors, évidemment, le rappel de ces termes, l'éthique, l'exigence, risque de pousser à la position du surmoi. C'est une position, dont il ne faut pas abuser. Le surmoi, c'est comme ça déjà, que Franz Alexander l'avait situé, est une fonction organisatrice des symptômes. Ça c'est un point que ceux qui ont suivi la section clinique, l'année dernière, peuvent approcher, peuvent saisir. Le surmoi n'en est pas moins présent dans le fantasme, et je

dirais que c'est justement cette présence du surmoi dans le fantasme que la confrontation de Kant et Sade, chez Lacan, fait valoir.

Le surmoi, à cet égard, qu'est-ce qu'il formule ? Le surmoi, cette instance qui dérange le bien-être du sujet, formule, dans les termes de Lacan : « Jouis !». C'est comme ça que Lacan déchiffre son impératif.

À cet égard, le surmoi, c'est une volonté de jouissance, et c'est sous cette expression, enfin, que vous pouvez le cueillir dans le texte de Lacan sur « Kant avec Sade ». C'est une volonté de jouissance que vous trouvez, au fond, répartie, d'un côté dans le symptôme, dont tout le monde sait, maintenant, qu'il satisfait quelque chose dans le sujet – que le sujet ne serait pas rivé à son symptôme, s'il ne trouvait pas, si ça n'était pas pour lui un mode de jouissance -, et que cette jouissance n'est pas moins présente dans le fantasme, sous un autre mode.

Au fond, c'est un paradoxe de parler de la jouissance du symptôme puisqu'il se présente sous les espèces du déplaisir, mais je dirais qu'on y est fait maintenant, à ce paradoxe. On y est fait grâce à l'injection par Lacan, dans notre conceptualisation du terme de jouissance, en tant que distinct du plaisir, « les accointances de la jouissance et de la douleur ».

Et en définitive, le paradoxe est beaucoup plus grand, je dirais de l'autre côté, du côté du fantasme, où la jouissance est accommodée en plaisir. Et c'est là que l'appareil du fantasme, ce qui est un appareil signifiant du fantasme, est évidemment un montage très complexe, puisque de la jouissance, qui est foncièrement douleur, qui est en elle-même douleur par rapport à la sensibilité du sujet, de la jouissance, le fantasme fait du plaisir.

Et c'est pourquoi, c'est par le biais du masochisme que Freud a approché ça, puisque le fantasme masochiste raconte ça, précisément, comme je vous le dis, raconte précisément, comment avec de la douleur faire du plaisir.

Alors, le « pas de clinique sans éthique », ça vaut pour le groupe analytique. Aujourd'hui, « l'Internationale de psychanalyse » - peut-être moins en France qu'ailleurs, et encore ça n'est pas sûr – rêve de transposer la clinique de Lacan dans son milieu, dans son milieu international.

Maintenant que Lacan en personne n'est plus là pour y faire obstacle, on ne demanderait pas mieux que de rafraîchir les vieux joujoux, en ripolinant un petit peu, grâce à Lacan, à tous ces sceaux de peinture, que Lacan nous a laissés. Eh bien, il faut que nous puissions maintenir que c'est vain, puisqu'on ne peut pas transposer la clinique de Lacan dans un groupe sans éthique.

Et, ce qui s'appelle l'IPA, International Psychoanalytic Association, avec ses différentes branches, dans différents pays comme le nôtre, l'IPA est sans éthique. C'est un groupe qui s'est, au contraire, formé spécialement pour fermer les yeux sur les conséquences du discours analytique, qui s'est constitué pour fermer les yeux sur « l'au-delà du principe du plaisir ». C'est pour cette raison que ce groupe n'a jamais, jamais, réussi à donner sa place, ni à la pulsion de mort, ni au masochisme primordial. Et s'il nous aveugle avec sa promotion du « *Moi et le ça* », c'est exactement pour dissimuler ce qu'il ampute, à gauche et à droite, de cette œuvre : *L'Au-delà du principe de plaisir*, les textes sur le fantasme et sur le masochisme.

C'est un groupe qui s'est formé pour se protéger contre l'éthique de la psychanalyse. Et c'est ce que Lacan a désigné, vous le savez, comme la SAMCDA, la Société d'Assistance Mutuelle Contre le Discours Analytique, ce qui est sans doute un mot d'esprit à quoi il faut donner là son poids le plus précis, c'est d'amputer la clinique analytique de son éthique.

Pour le groupe lacanien – si j'ose employer cette expression – je dirais que c'est encore une question ouverte, et non pas réglée, parce que, nous ne savons pas ce que c'est, que le groupe lacanien. Nous savons ce que ça a été, que l'attroupement autour de Lacan, mais nous n'avons, pour l'instant, pas la moindre idée de ce qu'est ce que serait, ce que pourrait être, le groupe lacanien. Et si nous faisons quelques tentatives en France pour ça, c'est bien sûr une question qui se pose dans différents pays du monde. En tout cas, ne pensons pas que le mot de « communauté », là soit autre chose qu'ironique.

Vous connaissez sans doute un peu ce roman de science fiction, il n'y a pas de communauté des A, il n'y a pas de communauté des Analystes – ni, non plus, des petits a, dont ils ont à faire semblant – il n'y a de communauté que des non-A.

Alors, la question du groupe lacanien, c'est une question qui est ouverte, je dirais, depuis la dissolution. Et c'est bien parce que nous sommes là dans une ouverture, que, il peut y avoir un foisonnement, et que la question est d'ailleurs, plutôt passionnante.

Bon ! Alors, approchons d'un peu plus près ce thème du fantasme et du symptôme. J'ai eu à en parler, une vingtaine de minutes devant une autre assistance pendant ce week-end. Je me suis contenté d'introduire la différence du symptôme et du fantasme, en disant que, de l'un, le symptôme, le sujet s'en plaint, et que de l'autre, le fantasme, le sujet s'y plaît.

Je l'ai appuyé sur ce qui est le point de départ, ce qui est d'abord l'évidence phénoménologique de l'expérience, et que les analystes reprennent, il faut le dire, sans d'abord aller chercher plus loin, et ce qui est aussi présent dans Freud dès les *Études sur l'hystérie*, mais aussi dans la *Science des rêves*, où ce qui fait pour lui la communauté de structure du rêve et du fantasme, c'est que tous les deux sont accomplissement de désir. Cela dit, Freud croit pouvoir distinguer le fantasme, par rapport au rêve, en marquant le rôle prévalent, qu'y a l'élaboration secondaire.

C'est-à-dire, qu'effectivement, il met d'emblée l'accent sur la consistance, si vous voulez, la consistance narrative, du fantasme. mais, il entend bien sûr par là, une production, une production d'images, et plus précisément de récits imagés, ce que Lacan a baptisé *scénario.* Un scénario qui paraît être à la disposition du sujet, auquel le sujet peut avoir recours, et au fond, qui implique là, tout naturellement, je dirais une satisfaction, au point que Lacan ait pu dire – il faut voir le contexte – que vous ne jouissez que de vos fantasmes.

Ça n'est pas qu'on puisse dire : « je fantasme, donc je suis ». On ne peut pas réduire la pensée psychanalytique au « je fantasme », puisque, précisément, la question est bien celle du « je » dans le fantasme. Et cette question, elle est évidemment mise au premier plan par le paradigme que Freud nous propose du fantasme, qui est cette phrase impersonnelle : « Un enfant est battu ».

Mais, effectivement, d'une façon générale, le fantasme traduit une mise de côté du sujet, et une position, je dirais de spectateur même si son identité et sa forme imaginaire, peuvent figurer dans le scénario fantasmatique.

Alors, rien qu'en prenant les choses à partir de cette rêverie du sujet, cette rêverie consolante du sujet – au point qu'on pourrait dire, et c'est ce que j'ai dit ce week-end, que le fantasme console le sujet de son symptôme – qui n'est pas bien sûr l'aspect le plus fondamental du fantasme – mais évidemment Freud a toujours maintenu la continuité, entre cette fantasmagorie consciente et le fantasme comme inconscient. Ce qui montre qu'il a maintenu la continuité, c'est qu'il a gardé le même terme, et justement, l'enseignement de Lacan a été tout à fait dans le sens d'accentuer cette continuité du fantasme, comme rêverie diurne à la disposition du sujet, jusqu'au fantasme comme inconscient. Et vous en avez la trace très simple si vous allez voir « le vocabulaire » de Laplanche et Pontalis au chapitre « fantasme », c'est évidemment une exploitation de l'enseignement de Lacan sur la question. Une exploitation qui peut donner quelques repères utiles, mais que, en même temps, la volonté concomitante d'en finir avec Lacan, qui était la leur au moment où ils ont rédigé cette ouvrage, gauchit évidemment et arrête dans ses conclusions. Il faut bien dire qu'ils n'ont pas du tout été fichus de faire série, ces deux lascars.

Alors, la rêverie, si on prend les choses par la rêverie fantasmatique, ça fait tout de suite valoir les deux aspects, deux registres du fantasme. D'abord, je dirais, une fonction imaginaire – ne serais-ce que parce que le fantasme comporte apparemment, des formes, des personnages, une scène, et comme un petit roman. Même un petit roman plutôt classique, à cet égard, pas tout à fait encore, vraiment contemporain.

Donc, un aspect imaginaire qui, évidemment, pose la question de la relation entre cet imaginaire, et ce qu'on appelait classiquement l'imagination. C'est très frappant, il faut se demander, justement, qu'est-ce qui, pour tous ces spécialistes de l'introspection philosophique, les a fait, au fond, glisser, passer à côté d'une fonction qui est, qui paraît si attachée à l'être humain, qu'on pourrait l'appeler, pas simplement, « animal rationnel » mais « animal fantasmatisant ! ».

Alors, à côté de cette dimension imaginaire, qui paraîtra aussi de premier plan, il y a une dimension symbolique du fantasme, parce qu'il y a des répliques peut-être, en tout cas parce qu'il y a une articulation de l'histoire du fantasme. on peut même poser, si on suit

Freud dans son paradigme, qu'une phrase en est le support, et même le résumé, ou même que, le fantasme, c'est une phrase, c'est la phrase « Un enfant est battu ».

Et, je dirais que ces deux aspects du fantasme, ce sont que Lacan a présentés d'abord. Au fond, il est d'abord parti justement du rapport – de ce que Freud dit, que le fantasme est un accomplissement de désir – dont il a essayé de thématiser la relation spéciale, du désir avec le fantasme, et plutôt du désir avec l'imaginaire du fantasme, c'est-à-dire qu'il lui a paru d'abord, qu'il était toujours, dans le fantasme, question de corps.

De corps, mais évidemment, plutôt du corps comme enveloppe, du corps comme forme, ce corps tel qu'il est présenté dans le petit scénario lacanien du *Stade du miroir*, c'est le corps comme forme totale, qui justement, peut apparaître comme l'enveloppe de tout ce qui nous est donné d'avoir accès, en tant que désir, cette forme du corps, c'est l'épitomé du désir.

Et vous savez qu'on n'a pas cessé de réfléchir, précisément, sur la belle forme du corps. Il est d'ailleurs sensible que cette belle forme est historique, que les canons de la beauté ont varié dans l'histoire. Bien sûr, nous n'avons aucun témoignage, devant telles sculptures africaines qui nous présentent ces personnages visiblement féminins, au ventre énorme, que c'était ça, la beauté pour ceux qui fomentaient ces objets. Nous sommes tentés de soupçonner que c'était ça, la beauté, pour eux. Évidemment, nous percevons déjà suffisamment, dans une ère, dans notre ère de civilisation et pour une période historique, ce qu'est l'historicité de ces canons de la belle forme.

À cet égard, nous ne sommes pas, là, devant des images, si je puis dire, toutes crues. Nous sommes devant des images déjà mise en fonction signifiante, et qui varient selon ce contexte signifiant.

Alors, le *a* qui figure dans la formule du fantasme de Lacan, ce *a*, c'était d'abord, pour lui, l'indice de ce corps de l'Autre. Ce corps de l'Autre qui vient toujours, semble-t-il, dans le fantasme, et même de façon évidente.

Vous savez qu'ensuite, il a continué de mettre en fonction le corps dans le fantasme, et plus la belle forme du corps. Il lui a semblé, et c'est quelque chose qui ne va pas de soi – où est-ce que c'est ça, dans *Un enfant est battu* ? On voit bien qu'on peut mettre en fonction le petit *a* comme l'Autre, comme le corps de l'Autre, qui est même directement concerné par ce « pan pan » - devoir mettre, en définitive, en fonction dans le fantasme, non pas la belle forme du corps, mais des morceaux détachés du corps que sont les objets *a*. Et là, évidemment, ce n'est pas quelque chose qu'on acquiert de premier plan. Je dirais même que c'est un de nos objets, si je puis dire, cette année, que de retrouver ça, que de mettre ça à l'épreuve du paradigme freudien, c'est-à-dire du texte *Un enfant est battu.*

II - Cours du 10 novembre 1982

Je vais poursuivre aujourd'hui sur le fantasme, et d'abord sur le fantasme et le désir de l'Autre. Je dis *désir de l'Autre* pour traduire, d'une façon nécessairement partiale, l'écriture du A barré de Lacan.

Chaque fois que l'on fait passer ces écritures dans le langage courant, on y ajoute sans doute quelque chose qui est la signification, ce qui fait qu'on pense s'y retrouver dans ce que ça veut dire, mais en même temps on y enlève quelque chose, puisque cette signification est partielle.

Et en particulier l'avantage de cette écriture, c'est qu'elle est unique pour deux significations au moins, elle est unique pour la signification dite du *désir de l'Autre* et aussi pour la signification qu'on peut moins consacrer, pour la signification de la *faille dans le signifiant.*

Ce n'est au fond, qu'une écriture pour ces deux significations au moins et c'est spécialement précieux s'agissant de la question qui nous occupe du fantasme.

Précisément, le fantasme, d'une part, répond à ce qui se manifeste de faille dans le champ du signifiant, dans l'ordre signifiant – on peut dire ordre puisqu'il s'agit d'une articulation - et, d'autre part, d'un même tenant, il répond à ce qui se manifeste du désir de l'Autre.

Ce sont des formules qui peuvent apparaître complexes mais que j'espère avoir déjà justifiées à partir des données cliniques, ne serait-ce que par ceci, que le fantasme se manifeste – j'entends dans la clinique de l'expérience analytique - comme une butée, une butée qui est aussi une résistance à l'intervention signifiante de l'analyste, puisque c'est de ce côté-là, après tout, que nous avons à l'approcher, le fantasme. Je veux dire du côté de l'analyste, du côté de l'interprétation analytique.

Or ce caractère de butée, de butée pour l'interprétation, Freud nous le signale dans son « *Un enfant est battu* », dans ces deux phrases que je vous ai lues la dernière fois. Et justement, la forme même, négative de sa phrase, qui est qu'on fond on ne peut pas faire autrement que de reconnaître que le fantasme est à part du reste de la structure de la névrose. La forme même de sa formulation nous marque que pour Freud le fantasme occupe ce qui dans notre langage lacanien est la place du réel, du réel comme impossible.

Il le constate précisément par l'impossibilité de réduire le fantasme au reste de la structure de la névrose.

Alors, ça demande tout de suite à ceux qui ne sont pas familiers de cette phraséologie que nous avons, de renoncer à toute idée comme quoi, le fantasme serait premièrement des imaginations, par rapport à quoi il y aurait le réel bien connu.

Au contraire, si on définit le réel par les impasses du signifiant, le fantasme mérite d'être dit occuper la place du réel, et je dirais, en tout cas, pour l'analyste, puisque, à la différence du symptôme, ça fait butée à son interprétation. Et je considère que je suis là au niveau de la lecture de Freud, pas du tout au-delà – bien sûr éclairé par ce que Lacan a pu voir – vous n'avez qu'à comparer la *Psychopathologie de la vie quotidienne* et *Un enfant est battu*, ça n'a rien à voir.

La Psychopathologie de la vie quotidienne c'est rigolo, c'est presque de la psychanalyse amusante ! L'interprétation des rêves aussi, c'est une collection extrêmement distrayante et justement, où l'interprétation, on s'en donne à cœur joie, de signifiants qui se répercutent, qui s'accouplent, que se divisent… et puis tous ces petits phonèmes qui tantôt s'aiment d'un côté, puis d'un seul coup ça se déplace, par ce qui n'est justement pas un mouvement brownien, mais qui ressemble, et qui ensuite se regroupent à un autre point de la réalité psychique.

Au fond, c'est rigolo, et le symptôme évidemment c'est rigolo. On peut faire rire avec l'interprétation d'un symptôme. C'est constatable, d'expérience.

C'est au point justement que parmi ces premiers ouvrages freudiens, on compte le troisième de la série, c'est le *Witz*, *Le mot d'esprit dans ses rapports avec l'inconscient*, qu'on peut lire comme un recueil de bonnes histoires. Il y a beaucoup de gens qui, en définitive, se servent de ça comme d'un recueil d'histoires juives, pour se distraire.

Alors il suffit d'imaginer cette contre-épreuve, vous ne pouvez pas du tout concevoir la même chose pour le fantasme. vous ne pouvez pas imaginer un recueil de fantasmes.

Ça donnerait quoi, sur le modèle « Un enfant est battu » ? Ça ne serait pas du tout distrayant, cette collection de phrases.

Qu'est-ce qu'on fait ? On fait des recueils, par exemple, de petits faits vrais comme Stendhal le faisait, ou on fait des recueils de chiens écrasés, de chiens écrasés imités, ce qui est très compliqué à faire, comme le faisait Félix Fénelon – c'est un auteur que le Docteur Lacan a pratiqué -, qui évidemment, en trois phrases, nous donnent un achoppement, et au fond, il suffit d'un achoppement, en quoi consiste le chien écrasé, pour qu'on puisse interpréter. Il suffit d'une collision – le plus rigolo c'est qu'au moment où je pensais à ça, il y avait justement un accident de voitures sous mes fenêtres -, il suffit qu'il y ait deux voitures qui se tamponnent – d'ailleurs, ça suscite un intérêt universel, dans la rue, des passants -, et au fond, ça y est, nous sommes dans la bonne histoire.

Eh bien, le fantasme, on ne peut pas imaginer un recueil comme pour le mot d'esprit comme pour le Witz. Ça n'a jamais d'ailleurs été tenté. Il y a une monotonie propre au fantasme et dont témoigne une œuvre qui nous donne l'idée de ce que serait le recueil de fantasmes, c'est l'œuvre de Sade, précisément. Eh bien, précisément c'est une œuvre spécialement privée de *Witz* que celle de Sade, et qui est un recueil, mais le singulier c'est que c'est un recueil du même fantasme. C'est pendant cent-vingt journées qu'il remet ça !

Vous voyez que ça n'a rien de distrayant. C'est le fait qu'on l'ait soustrait à la curiosité publique pendant des années, pour que ce soit lu par des amateurs, plus ou moins

sous le manteau, qui lui ont aussi donné, ce n'est finalement pas par hasard, cet intérêt. Alors vous voyez que les 120 journée du fantasme, ça s'oppose à ce que comporte d'éclair le *Witz*, le *Witz* et je dirais La formation de l'inconscient. On n'imagine tout de même pas ce que serait de passer 120 journées à écouter la même histoire drôle, simplement en mettant Marius et Olive à la place de Totor et Nanave, comme dit Sade.

Alors évidemment, ça vous donne, si on veut classer Sade dans la littérature, deux littératures, enfin deux extrêmes de la littérature, qui sont, d'un côté, - c'est à ça que Lacan s'est intéressé, il a fait une petite pointe du côté de Gide, c'est pas un extrême, Gide, là-dessus – il y a « Joyce le sinthome », et puis « Sade le fantasme ». Évidemment on pourrait faire 3 en ajoutant Edgar Poe, *La lettre*. Alors, simplement, à la différence des deux autres, Edgar Poe, on peut le lire, alors que « Joyce le sinthome » comme « Sade le fantasme », ce sont des illisibles.

D'un côté Joyce, si on veut, allégé de l'objet *a* qui fait poids, se livre à la jouissance pure du signifiant. Si ça veut dire quelque chose, eh bien Joyce nous en donne une idée, alors que évidemment Sade, au contraire, il est écrasé, il est écrasé par l'objet *a*, je veux dire dans la littérature. Il ne peut pas s'en dépêtrer. Il témoigne là de l'engluement par le fantasme, dont effectivement c'est un cas tout à fait singulier, il a tout de même réussi à faire quelque chose qui ressemble à une sublimation. En tout cas, il en a fait une œuvre.

« Les Illisibles », d'ailleurs, je dirais que c'est une collection à créer, parce que, enfin, on ne crée que des collections de « lisibles » et, il faut vérifier ça, c'est que, quand on se fait comprendre – je suppose que c'est aussi quelque chose qui est rentré dans la considération du Docteur Lacan – si on se fait, et quand on se fait comprendre, le résultat, c'est qu'on se fait prendre pour un con. Et à cet égard, l'illisible, il faut bien le dire, protège, protège ce dont il s'agit, et c'est pourquoi il y a un certain avantage à ne pas lire le sigle A barré.

Alors évidemment, il faut bien voir, nous sommes dans une course, nous sommes dans une course, il faut le dire, contre la lecture, parce que ça rapproche maintenant. Le Docteur Lacan, évidemment, il y a 30 ans, il avait beaucoup d'avance sur le milieu ambiant. Seulement nous, comme nous vivons de cette avance-là, au bout de 30 ans, ça comence quand même à se rapprocher un petit peu. Et maintenant, il y a des gens qui demandent à assister à des séminaires de 3ème cycle, au mien, ou à d'autres, il faut que vous sachiez ce qui est terrible, ils s'imaginent bien sûr que, dans ces séminaires, il est question du secret des secrets, puisque justement, c'est un peu plus fermé qu'un cours public.

Ce secret, c'est que, ce qui se fait dans les séminaires les plus fermés est exactement ce qui se diffuse à 12000 ou 13000 exemplaires, par exemple dans ce magazine qui s'appelle « *l'Âne* ». Il n'y a strictement aucune différence -, alors évidemment, la côte d'alerte commence à être atteinte à cet égard.

Alors, j'opposais les « 120 journées du fantasme » à l'éclair du *Witz*, évidemment du point de vue temporel, on peut aussi considérer qu'il y a une inversion, parce que le symptôme, et disons plus généralement, les formations de l'inconscient, incluent en elles-mêmes une structure d'après coup, et donc une structure temporelle, il faut bien le dire complexe.

Ça suppose justement des croisements de séries dont la collision de deux voitures donne l'image, l'emblème le plus élémentaire. Alors, à cet égard, le symptôme est une structure temporelle complexe, alors que le fantasme est d'une structure temporelle strictement ponctuelle, je veux dire, absolument élémentaire, que le temps propre du fantasme, c'est l'instant. Ça peut, bien sûr, être préparé par une petite histoire, mais foncièrement, le cœur du fantasme, c'est un instant, on peut même dire « un instant de voir » pour respecter ce que le fantasme doit à la dimension imaginaire.

Alors que le symptôme est plutôt du type « moment de conclure » dans la temporalité mise au point par Lacan, c'est ce qu'on aperçoit très bien, qu'on peut appeler ce fantasme un fantasme qui a été travaillé par la littérature, parce que le fantasme se partage. Bien sûr, il y a un caractère hiératique du fantasme, mais il n'est pas dépourvu de souplesse, c'est même comme ça que Lacan le fait valoir, comme une chaîne, une chaîne signifiante souple. Elle est même si souple qu'elle a pu être partagée, qu'elle peut à certains moments être partagée par des gens qui font profession d'écrire.

Et ce qui nous en témoigne, c'est par exemple cette période de la littérature qui appartient au baroque dont vous savez que c'était pour Lacan une période tout à fait

élective, bien plus que le surréalisme. Eh bien dans la poésie baroque, on voit cette mise en commun du même fantasme, du même fantasme, et de la souplesse à quoi dans sa rigidité signifiante même, il est capable de répondre.

Alors, puisque j'en suis là, au fantasme comme « instant de voir », je ne vois pas pourquoi je manquerais d'évoquer Diane et Actéon. Diane et Actéon qui est un couple que l'on retrouve dans une flopée de poèmes, d'écrits et aussi de représentations de cette période baroque. C'est au fond un fantasme de la fascination comme tel, qui a lui-même un caractère fascinant, qu'il a eu en tout cas, et même collectivisant, puisque c'est devenu un topos de cette littérature.

Je pourrais, si je développe ça plus tard, vous apporter un certain nombre de références et d'études aussi sur ça, mais pour ici, je peux me contenter de vous le donner comme l'emblème, si je puis dire, l'excellence du fantasme, Diane et Actéon, qui d'ailleurs, à notre époque, a été réveillé d'une façon tout à fait spéciale – comme à l'habitude chez cet auteur – par Klossowski – qui est aussi digne là de notre considération qu'il l'est quand il parle de Sade, et Lacan, dans un écrit sur « Kant avec Sade » lui rend hommage. Au fond, là, nous avons un hiératisme, si je puis dire, de fonction, puisque nous avons la Déesse et celui qui la surprend au bain.

Donc cette Diane, cette Diane nue est chaste, vierge et en même temps cruelle et maléfique. Elle est une chasseresse et qui se trouve dans cette histoire elle-même chassée, chassée par Actéon, puisque c'est au détour de sa chasse qu'il tombe sur la nudité glorieuse de la Déesse. C'est un *veneur*, comme le dit la poésie de l'époque, et c'est une référence aussi de Lacan, Diane et Actéon, quand avec une grande exactitude, pour qualifier Actéon, il emploie ce mot *baroque*, ce mot de la poésie baroque, Actéon *le veneur*. Évidemment c'est plus relevé que de l'appeler, dans notre langage, le voyeur. C'est techniquement qu'il viole par la vue.

Là, nous avons, mise en fonction, une figure mortifère et que Lacan décrit très précisément dans ces quelques lignes : inhumaine. Ça c'est un mot du même type, qui est dans le théâtre du XVIIe siècle : l'Inhumaine. Pour Diane inconquise, ce vocable est spécialement adéquat : inhumaine et insoumise au choix du sexe, ce qui évidemment nous dirigerait vers ceci, de la considérer comme une hystérique. Lacan, lui, dans ce texte, il l'identifie à la vérité, spécialement celle qu'il fait parler dans *La chose freudienne*. La vérité est femme, comme on le sait, et à cet égard, ça ne dément pas l'identification que je propose.

Alors, au fond, l'avantage de ces grands topoï, c'est que vous les connaissez tous quand on y fait allusion. Ça c'est l'avantage que ça a, évidemment, par rapport au cas clinique. Le cas clinique suppose qu'on fait confiance d'emblée à l'analyste qui a approché le particulier du cas : tout repose, ou sur la bonne foi qu'on lui impute, ou sur le fait qu'on pense qu'on pourra le surprendre, si je puis dire, qu'on pourrait surprendre sa Diane, et qu'on pourra dérouter ses chiens. Au fond, l'avantage de prendre les grands topoï, c'est que là, tout le monde les a à sa portée.

Alors évidemment, cette Diane c'est un emblème. Essayons ça, de la situer elle, comme sujet, puisque par ailleurs Actéon se propose à nous sous les espèces les plus évidentes du déchet. Je veux dire qu'il finit l'histoire avec ce statut-là, bouffé par les chiens de Diane. C'est, ce qui arrive, vous le savez, aussi bien à Athalie, à l'Athalie du point de capiton.

Alors cette Diane, dans cette affaire, elle est là comme quelqu'un qui se dérobe. C'est d'abord ainsi qu'elle apparaît à Actéon, dérobée, au sens de nue. Elle a ôté sa robe. En même temps, ayant ôté sa robe, elle se dérobe au personnage qui nous représente d'une façon caricaturale le désir de l'Autre, l'Autre dont elle entend bien qu'il reste l'Autre, parce que, s'il y a vraiment une figure mythologique qui nous représente ce refus de l'Autre sexe, c'est bien Diane. On la représente toujours vivant au milieu de ses nymphes et n'ayant de rapports qu'avec ses animaux, soit pour les tuer, soit pour en jeter certains contre d'autres. Elle se refuse, elle est ça dans la mythologie, celle qui se refuse à l'homme, autrement dit, elle est par excellence la figure qui se dérobe au désir de l'Autre.

Il y a d'ailleurs une œuvre moderne qui fait très bien le pendant à Diane et Actéon à cet égard, c'est « La mariée mise à nu par ses célibataires », parce que justement, c'est le problème de Diane, on le sait, parmi les Dieux, d'accepter de tomber au rang de la mariée, de passer de son statut de Vierge à celui de mariée. Et évidemment, ce n'était pas du tout quelque chose que Marcel Duchamp lui-même négligeait dans cette œuvre, parce que c'est

aussi de cette grande mise en scène dont nous pouvons parler cette année, il faudrait y revenir.

Alors évidemment, qu'est-ce qui se passerait, maintenant que vous connaissez l'histoire - que je vous ai rafraîchi un peu l'histoire de Diane et d'Actéon, de Diane confrontée au désir de l'Autre sexe, demandons-nous ce qui se passerait si ce sujet était phobique. C'est pas difficile de faire varier cette histoire là.

Si Diane était phobique, ce qui après tout n'est pas impossible dans la légende, les chiens de Diane qui vont déchirer Actéon, une fois qu'il l'a souillée de son regard, les chiens de Diane seraient en avant-poste de l'arrivée d'Actéon. Et au fond, ils feraient précisément barrière à ce que puisse se manifester, et opérer le désir de l'Autre, c'est-à-dire que dès que le désir de l'Autre se pointe, il y a, si le sujet est phobique, les chiens qui s'interposent et qui aboient contre le sujet.

Va voyez qu'on pourrait faire pivoter l'histoire là-dessus, et c'est ce qui vous explique très clairement la façon dont Lacan formule, non pas le fantasme phobique – précisément il n'est jamais question de fantasme phobique, au sens propre du moins – mais directement le désir phobique.

Ce désir, dit Lacan, est *un désir prévenu*, et je crois que là, je vous l'image d'une façon exacte. Imaginez simplement que notre meute se mette à aboyer dès qu'on aperçoit au lointain le chasseur Actéon. Ça fonctionne comme un signal, un avertissement qu'il y a du désir de l'Autre qui se pointe là, derrière un petit mont. Et au fond, ça prévient le sujet, et d'une autre façon, ça l'anticipe, ça l'anticipe avant qu'il ne soit là, et ainsi le sujet se le tient pour dit.

Ça supposerait évidemment une Diane qui aurait peur des chiens exactement comme Hans a peur des chevaux. Évidemment c'est une façon de se protéger – il faudra y revenir – de l'angoisse suscitée par le désir de l'Autre, que de fabriquer avec cette angoisse de la peur. Et là, nous sommes au ras de ce que Freud et Lacan nous ont expliqué. Alors ça, évidemment ça n'a pas été représenté je crois, une Diane contre laquelle ses propres chiens aboient.

Maintenant on est porté à en faire une hystérique, de Diane, je dirais une hystérique à face de Lune, puisque c'est ça son emblème, sa planète. Et cette Diane là, qui vit avec ses nymphes, on voit en effet en quoi elle demande qu'on respecte les semblants, on voit en quoi Lacan conseille de ne pas aller regarder les dessous, car elle sait *« faire payer l'insolent »*.

Quand elle est représentée nue, sa valeur phallique est évidente, mais c'est tout de même parce que la représentation déjà la voile au moment où elle est dénudée, parce que essentiellement le phallus comme femme a besoin du voile.

On peut dire que la castration est du côté d'Actéon, puisqu'il se fait dévorer par les chiens à la fin. La castration, elle est de son côté, mais en fait elle est aussi bien, et c'est ça son crime, du côté de Diane, de Diane dénudée, dans la mesure où le voile est la condition même de sa position phallique.

Alors, l'autre solution, elle nous est apportée par Alphonse Allais qui, lui, considère que la peau même, c'est un habit. Vous connaissez sa célèbre histoire de la danse des sept voiles qui se fait devant un sultan. La danseuse tourne, alors il dit : « Ôtez-ça ». Alors un voile tombe, et puis ça continue comme ça jusqu'au septième, et à la fin elle apparaît nue. Alors le sultan dit encore : « Ôtez-ça », et comme il a des janissaires abrutis, obéissants, ils se jettent sur la danseuse et lui enlèvent la peau. Ils l'écorchent et à ce moment-là, elle danse et « c'est vraiment ça ». il n'est pas indigne, Alphonse Allais, d'être mis en série dans cette affaire, puisque ça pourrait aussi passer comme une variation sur l'histoire de Diane et Actéon.

Nous pourrions aussi avoir une Diane obsédée. Elle l'est en effet. C'est ainsi qu'on la décrit : complètement obsédée par la chasse, si bien qu'elle en fait une passion exclusive. Et c'est bien ça précisément, on pourrait dire aussi bien qu'elle supporte mal : c'est comme sujet, de choir au rang d'objet, d'objet pour Actéon. Alors là, si Diane est obsédée, ce n'est pas après qu'elle aurait jeté ses chiens sur Actéon, c'est quand il était à trois kilomètres de là. Ça donnerait quelque chose comme *la femme aux chiens*, qui est un cas clinique qui n'a pas encore été déplié, comme Freud a déplié son *Homme aux rats*.

Au fond, ce qui fait le trait commun à ces trois variations possibles sur Diane et Actéon que je vous donne comme l'excellence du fantasme – aussi parce qu'il se prête à la

représentation. On a très peu représenté en définitive, le fantasme sadien, sinon comme quelques gaillards qui voulaient faire les malins, mais ça n'est pas du tout cette somptueuse extension de la représentation de Diane et Actéon. Vous avez peut-être vu, il y a quelques années, les expositions qu'il y avait sur l'École de Fontainebleu, vous aviez là des Diane tant et plus -, ce qui est commun à ces trois versions, c'est qu'Actéon n'a rien demandé. C'est même spécialement son crime.

Ce qui convient aussi à la problématique du fantasme dans cet emblème, c'est que nous avons une problématique de chasse et de proie. Et là Diane, Diane la chasseresse se métamorphose en proie qu'on attrape, attrapée dans les rets du regard d'Actéon. Et en même temps, en deuxième métamorphose, cette proie se révèle être un piège, si vous voulez un leurre.

Prenez-en la convergence avec ce qu'évoque Lacan à propos du fantasme spécialement et de l'image qui habille l'objet, page 818 des *Écrits : « Proie saisie aux rets de l'ombre, et qui, volée de son volume gonflant l'ombre, retend le leurre fatigué de celle-ci d'un air de proie ».*

Je dirai même que le style dans lequel c'est écrit, c'est un style dont on pourrait dire qu'il n'est pas du tout élégant, parce que dans une seule phrase vous avez deux fois le mot « proie », et vous avez deux fois le mot « ombre ». Je crois que dans la littérature, il y a vraiment un seul style poétique qui a spéculé de cette façon sur la répétition, et c'est précisément le style baroque.

Alors maintenant, cette petite emblématique que je donne comme ça, au départ, pour illustrer la structure du fantasme, disons, de façon imaginaire : c'est-à-dire la liaison qu'elle comporte - je suis Lacan au plus près - entre un objet et une éclipse du sujet. Il suffit là de revoir les choses cette fois-ci par les yeux d'Actéon, l'objet, le *fascinum* du fantasme et par ailleurs cette éclipse du sujet qui nous est représentée par le déchiquetage du veneur.

Cette structure du fantasme, pour l'utiliser, il faut commencer par mettre en question ceci : que simplement le désir cause le désir.

D'abord l'histoire de Diane et d'Actéon est le témoignage du contraire. Après tout si l'approche d'Actéon témoigne du sien, ça ne suscite pas du tout l'accord du désir de Diane.

L'idée que le désir cause le désir, c'est une idée fausse. On peut admettre que la sympathie cause la sympathie. C'est même l'hypothèse dont Lacan disait qu'il se gouvernait dans la vie, à avoir que les sentiments sont toujours réciproques. À voir d'ailleurs les sentiments qu'un certain nombre ont fini par lui porter, ça donne une idée après –coup du sentiment que lui-même leur portait.

Alors donc, pour les sentiments, cette réciprocité peut valoir. Mais pour le désir, ce n'est pas ainsi que l'on peut interpréter la formule de Lacan : *« Le désir, c'est le désir de l'Autre. »*

Dans l'hystérie, évidemment, le désir donne l'impression de pouvoir susciter directement le désir de l'Autre, mais ce n'est pas sur le mode de la réponse, c'est sur le mode de l'identification. Et si on a là le sentiment que c'est direct, c'est précisément parce qu'on ne voit pas l'objet. Quand le désir de l'hystérique est suscité, on ne voit pas l'objet.

C'est ce qui pousse précisément à penser que le seul objet, en l'occurrence, commun de l'hystérique à l'Autre, c'est le manque. C'est très exactement ce que dit Lacan, chez l'hystérique, cette identification opère à partir du manque pris comme objet. Ça veut dire que c'est une identification qui opère à partir de l'insatisfaction.

Et c'est vrai que là, le rêve de la Belle bouchère, commenté par Lacan, est exemplaire, puisque on voit bien que, précisément l'objet – vous savez, le saumon, le caviar etc. – tout ça est indifférent. Ce n'est pas à faire une société de Dames qui aimeraient le caviar. On pourrait faire du bridge évidemment. Enfin le bridge pose une autre question, parce que le bridge, ce n'est pas un objet à proprement parler, c'est un certain mode de rapport à l'Autre, du signifiant. Alors là, cette conjonction des désirs opère, enfin, on y voit que du feu, on y voit que du feu parce que l'objet en question, c'est le manque lui-même, c'est-à-dire, pour traduire ce qui pourrait paraître là, par trop général, c'est l'insatisfaction même.

Par contre, enfin, on peut dire que, à l'opposé si vous voulez, dans la perversion, effectivement l'objet se pose là. C'est ainsi que se forment des sociétés perverses, enfin du

côté mâle du moins, puisque du côté femme, c'est précisément sur l'escamotage de l'objet aussi bien, que ça repose.

Alors, on ne peut pas interpréter « le désir est le désir de l'Autre » comme, « c'est le désir qui cause le désir ». Le désir ne cause le désir, que via l'objet. En tout cas c'est une formule que j'essaye. Et ça se voit à ceci que, le premier effet du désir ce n'est pas le désir, le premier effet du désir, selon ce que Lacan nous témoigne de son expérience d'analyste – qui est une invitation à essayer de le repérer ou de le démentir. Jusqu'à présent, on ne s'est pas beaucoup essayé à le démentir, et ce n'est pas moi qui commencerai -, le premier effet du désir, ce n'est pas le désir, c'est l'angoisse.

Et au fond, nous avons là le principe d'une nécessaire médiation, c'est-à-dire que ça introduit la problématique de ce qui vient répondre, tamponner cette angoisse. C'est ce qu'on peut supposer. Évidemment, on ne parlait pas de ça, apparemment – je vais parcourir de plus près cette littérature – à cette époque baroque, qu'on y ait mis en fonction l'angoisse de Diane. Est-ce qu'il y avait d'ailleurs de Dieux angoissés ? C'est une question qui me vient.

Le désir cause d'angoisse, il faut ajouter, chez le névrosé. Les Dieux, évidemment, n'étaient pas des névrosés. Sauf Diane, qui ressemble.... appelle cette clinique.

Le désir cause l'angoisse chez le névrosé. Les Dieux, - c'était aussi une phrase de Lacan – les Dieux sont du Réel. À cet égard, in n'y a aucune raison qu'ils aient de l'angoisse. Au contraire, c'est eux qui peuvent angoisser. La particularité de l'histoire de Diane et Actéon, c'est que là, ça se renverse. C'est qu'il y a un mortel susceptible de l'angoisser. Enfin, évidemment elle s'arrange tout de suite pour faire disparaître cela.

Alors, j'ai beaucoup insisté, l'année dernière, sur l'antinomie du désir et de la jouissance, et c'est évidemment à resituer dans la clinique. Il semble, en effet, que cette antinomie est spécialement ce que nous devons au névrosé. Je veux dire que c'est pas une antinomie qui nous serait apparente à partir du pervers par exemple. Si elle nous est apparente à partir du névrosé, c'est qu'il se défend, contre la jouissance, par le désir. Alors le pervers, au contraire, assume le désir, comme volonté de jouissance.

Regardez cette affaire d'Actéon et de Diane, dont je disait justement que le problème, pour tout le monde, c'est qu'Actéon ne lui a rien demandé.

Le pervers, au fond, son fantasme, il se passe du consentement de l'autre. son fantasme est précisément fondé sur la mise à l'écart de la problématique de la demande. Sur la problématique de la demande, oui ! Ou de celle qu'il exerce, ou de celle qui est excercée sur lui-même si, à part ça, le masochiste doit négocier avec son épouse, comme on le voit chez Sacher-Masoch, négocier avec son épouse qu'elle veuille bien le contraindre. Madame Sacher-Masoch – qui a eu l'extrême obligeance de nous laisser ses mémoires -, Wanda, c'est une sainte qui acceptait de se vêtir. Pour le masochiste, bien sur, ce n'est pas intéressant une Diane nue. Au contraire, comme vous savez, c'est que la fourrure, par exemple, pour Sacher-Masoch, ça avait une grande importance.

Ça, on n'a pas représenté Actéon cherchant à voir Diane vêtue d'une fourrure. On sent bien que ce n'est pas du tout dans le m registre, ce que vous pouvez ressentir comme une incongruité, c'est un trait de structure.

Alors, pour obtenir que la chère Wanda s'attife comme ça, il fallait vraiment qu'il la tienne, qu'il la tienne bien. Enfin, elle n'en pouvait plus, comme ça, de faire le maître, pour lui. Là vous avez ce côté dérisoire du montage masochiste – qu'évoque Lacan – et c'est au plus près de la clinique de celui à qui nous devons le terme – de Sacher-Masoch lui-même -, tel que c'est rapporté par la femme, qu'il avait préposée à faire l'Autre pour lui.

Il faut voir aussi, que, dans cette problématique, à la différence de l'hystérie, l'objet se voit. Dans la problématique perverse, on est précisément encombré d'objets. C'est même ce qu'on essaye de vendre, un certain nombre de vêtures, un certain nombre d'objets qui sont suscités par le fantasme pervers.

Alors, le pervers, ce n'est pas lui qui nous aurait appris l'antinomie du désir et de la jouissance, puisque précisément il se prête par là, même dans la mise en scène – c'est en cela que consiste la mise en scène -, il se prête à la ce de l'Autre. Et même si c'est caché, comme dans le fantasme sadien, toute la lecture de Lacan consiste à le montrer.

D'ailleurs, quelle peine ils se donnent, tous ces bourreaux de Sade. vous voyez un peu, 120 journées à faire ça ! On peut dire qu'ils s'évertuent – enfin, c'est eux qui sont au

travail, parce que les autres ils reçoivent. D'accord, ils reçoivent des coups, mais ils reçoivent quand même.

Alors, c'est là, la parenté qu'évoque Lacan, de la perversion et du désir mâle – pas exactement là à quoi je fais référence, qui est la fin de « Subversion du sujet », ce n'est pas exactement ce point qu'il évoque, mais il évoque la parenté de la perversion et du désir mâle.

C'est vrai que le destin du désir mâle, c'est que, précisément l'homme aussi apporte l'instrument. C'est ça qui fait son destin de mâle. Et c'est vrai que c'est sensiblement différent de ce qui approprie la femme, par contre, à la sublimation, parce que là, on n'apporte rien. Il s'agit de faire quelque chose avec rien.

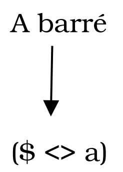
Alors au fond, le pervers aussi se prête à la jouissance de l'Autre comme instrument, et c'est ça qui noue aussi le mâle comme tel avec la perversion.

Le névrosé, par contre, se défend. Le pervers ne se défend pas, c'est même le principe. Sur le versant sadique, il ne se défend pas, il attaque. Et sur le versant masochiste, tout repose sur le fait qu'il ne se défende pas contre les coups.

Le névrosé, lui par contre, se défend par le désir même dont il s'angoisse. Et c'est là que nous sommes, si vous voulez, sur un nœud, sur un nœud de paradoxe à cet égard.

Alors c'est là qu'on peut compléter cette écriture, prélevée sur le graphe de Lacan.

A barré



($ <> a)

J'ai écrit ici le fantasme, enfin dans son écriture lacanienne et que se prête dans toutes ses variations à ce qu'on y situe, et à ce qu'on y repère Diane et Actéon. Là, ce que ça écrit d'abord, est repérable dans cette couverture rudimentaire du désir de l'Autre, qui est mise en place dans la phobie.

Pourquoi est-ce qu'on ne parle jamais de fantasme phobique, en fait ? On ne parle jamais de fantasme phobique, puisque la phobie fait l'économie de ce à quoi sert le fantasme, simplement en faisant aboyer les chiens, en faisant aboyer les chiens contre le sujet.

Évidemment, ça pourrait encore s'écrire comme ça. C'est rudimentaire, et c'est pourquoi l'extension de la catégorie de la phobie jusqu'à en faire une entité spéciale de la clinique à côté de l'obsession et de l'hystérie, serait maintenue comme un trait de structure fondamental chez l'adulte – comme le font couramment nos amis Sud-Américains, pour qui c'est un diagnostic beaucoup plus répandu que pour nous, de dire que c'est un phobique. Évidemment, ça peut signaler un passage, une propension, il paraît que ça ne peut pas signaler, sur le même pied que l'hystérie et l'obsession, une grande structure nosologique.
Dans l'hystérie et l'obsession, le problème du fantasme – puisque ça n'apparaît vraiment que dans cette dimension, et peut-être qu'ils disent qu'il s'agit de phobie de façon à ne pas repérer le fantasme -, c'est que les chiens n'aboient pas.

Quand se manifeste le désir de l'Autre dans l'hystérie et dans l'obsession, il n'y a pas les chiens.

C'est un grand problème, ça, quand les chiens n'aboient pas – vous connaissez sans doute Le chien de Baskerville, l'histoire de Conan Doyle avec Sherlock Holmes, tout tourne autour du fait que le chien de Baskerville n'a pas aboyé cette nuit là. Eh bien, quand on est Sherlock Homes, c'est beaucoup plus difficile de s'inquiéter quand fait « ouah, ouah » le chien du gardien. C'est quand « il n'y a pas » que c'est inquiétant. Ce n'est pas la forclusion du Nom-du-Père qui est spécialement difficile à repérer – c'est fait pour ça - puisque il n'y a pas. Donc on ne peut que cerner les entours du manque. Dans l'hystérie et l'obsession, le problème c'est que là aussi, « il n'y a pas ». Les chiens n'aboient pas.

Alors c'est là, pourtant je dirais comme équivalent à ce qu'est l'objet, le signifiant aux avant-postes, que Lacan introduit, un point qui est remarquable dans son œuvre et qui se trouve page 824 des *Écrits*, à savoir qu'il introduit le fantasme dans sa fonction différenciée chez l'hystérique et chez l'obsessionnel. C'est là vraiment que cette écriture trouve sa place :

~~A~~

↓

$ <> *a*

La première façon dont le fantasme chez l'hystérique et l'obsessionnel répond au A barré, c'est en effaçant cette barre, c'est une position de base qui ne s'aperçoit pas toujours, spécialement quand est on confronté à l'hystérique. Lacan nous donne toutes les formules pour ça dans son texte, qu'ils se persuadent que l'Autre est complet, c'est-à-dire maître de son désir. Maître de son désir, c'est dire aussi bien que, sous une autre face, il est « sans désir ». Il est maître de ses désirs et d'autre part il ferme les yeux sur les désirs. C'est presque une définition.

On devrait écrire ça en gros : IL FAUT FERMER LES YEUX SUR LES DÉSIRS. C'est que, précisément, « tout voir » tue le désir. C'est le principe de l'anorexique d'ailleurs. C'est pourquoi Lacan pouvait définir – ce qui est aussi une des versions de Diane, une version moderne – *l'Ève future* de Villiers de l'Isle Adam. Vous savez, cette femme, entièrement mécanique, et grâce à Idisone, dotée de la capacité de répondre à tout ce qu'on lui dit et d'une sagesse et d'un savoir merveilleux. À la fin, évidemment, on attend la réalisation des destins les plus hauts, elle s'enfonce avec un paquebot dans l'Atlantique. C'est une autre version de Diane et Actéon.

De cette Ève, disait Lacan, qu'elle faisait pâlir le désir de ce qu'elle ne puisse pas « ne pas tout voir ». C'est que le désir ferme les yeux, et c'est là aussi qu'Actéon fait problème, si on s'imagine qu'il a voulu voir. Ce qui serait vraiment bien – est-ce que quelqu'un a eu l'idée de ça, à l'époque baroque ? -, c'est de représenter un Actéon aveugle, évidemment. Est-ce qu'il aurait mérité les chiens, alors ?

Je dis, position de base, c'est le fantasme de l'Autre complet. Quelle est la version hystérique de la chose ?

Il faut bien que je l'introduise au départ de ce cours, cette référence à Lacan, parce que, justement, c'est un des problèmes, d'ajointer ça avec ce qui est aussi la valeur du fantasme, à savoir ce que j'ai appelé la dernière fois pour commencer, sa valeur axiomatique, c'est-à-dire le fait qu'il peut se retrouver le même dans des névroses différentes.

C'est de ça que Freud part, puisque si vous lisez « Un enfant est battu », il y présente sa collection de névroses, d'hystéries et d'obsessions, où le même fantasme se retrouve.

Évidemment, c'est un petit problème qu'il faut mieux aborder pour commencer : de comment est-ce que c'est compatible, ça, que le fantasme se retrouve dans des structures différentes et bien sûr qu'il y ait une accentuation obsessionnelle et hystérique du fantasme. Ce n'est pas contradictoire si justement on admet le fantasme comme chaîne souple où, je dirais les fonctions peuvent aller allumer tel ou tel point différencié. Et c'est justement comme ça que Lacan procède. Que chez l'obsessionnel, c'est ça sa version de l'époque, c'est le *$* qui s'allume, alors que dans le fantasme hystérique c'est le *a*. Évidemment, ce n'est apparemment pas tout à fait congruent avec ce qu'il dira plus tard, que par excellence l'hystérique est sujet dans le discours.

Alors, ne prenons pas ça, je dirais à partir simplement – il est tout à fait possible et j'y viendrai – de la consistance des termes de Lacan. Essayons de faire valoir ça à partir des données cliniques.

Au fond, pourquoi ça ne fait pas techniquement difficulté à ce qu'on repère l'hystérique comme sujet barré, *$* ? C'est que l'hystérique, quelque soit la façon, semble-t-il, dont elle s'amène, se présente chez l'analyste – évidemment c'est un trait de névrosé -, se présente comme quelqu'un qui n'a pas de place dans l'Autre, qu'elle est pur sujet barré. Ça veut dire qu'elle vient, ce sujet vient – puisque, aussi bien le névrosé – en se plaignant, sur un mode chaque fois particulier, d'un défaut de signifiant qui l'accrocherait dans l'Autre.

Diane est dans les bois – à cet égard, ce n'est pas une citadine, Diane – et elle peut être dans les bois même au milieu de la ville : elle transporte ses bois avec elle, si vous voulez. C'est comme ça que, tout en étant au principe d'un lien social, ne l'oublions pas, contrairement à l'obsessionnel, elle s'annonce, si douce soit-elle, cette Diane, comme une fille des bois. Évidemment, peut-être que je suis spécialement porté à voir les choses comme

ça, puisque j'habite à côté du jardin du Luxembourg. Et alors évidemment il y a là un jardin qui est plein de nymphes diverses, et puis il y a aussi quelques poètes et des hommes de science, quelques barbus, c'est riche comme environnement.

Alors ce n'est pas contradictoire de dire que là, se sujet se présente éminemment, justement délogé, n'ayant pas de place. Ce qui lui donnerait sa place, si vous voulez, ça serait de s'avancer comme ça, c'est-à-dire soumis à un signifiant qui l'accroche dans l'Autre :

$$\frac{S_1}{\$}$$

Mais au contraire, je sujet comme hystérique, disons précisément l'hystérique comme sujet – puisque je vais venir à la présenter comme objet, c'est plus conforme à ce qui est dit dans ce texte – se présente comme ça, c'est-à-dire comme n'étant pas abritée par le signifiant qui l'accrocherait à l'Autre. En même temps, c'est ce qui fait qu'elle se présente comme « sans foyer », ou écrasée par un foyer, mais précisément comme n'y étant pas insérée. Et c'est pourquoi, le sujet hystérique apparaît inhumain pour lui-même, retranché de l'humanité.

Et à cet égard, ce sujet, quand il vient chez l'analyste, quand il est conduit, il vient chercher une place dans l'Autre. Il me semble que c'est comme ça qu'il faut l'accueillir, comme un sujet qui vient chercher une place dans l'Autre, et qui donc est tout à fait porté à se trouver – pour peu qu'on l'accueille comme ça -, à se trouver chez vous chez lui, avec ce que ça peut impliquer de difficultés à l'occasion, c'est-à-dire un sujet qui peut très bien se trouver à certains moments prendre ses aises, et ça peut être la cause de difficultés, pour ce qui est la vie commune, qui est la vie de l'Autre, où ce sujet se fait gloire d'apporter quelque dérangement, puisque c'est justement éduquer cet Autre complet, s'imagine-t-il, l'éduquer au désir en définitive.

Évidemment, ça demande, pour ce sujet, qu'on respecte les semblants dont il est prodigue. Il est prodigue de ces semblants, d'autant plus que c'est ça qui lui tient lieu de possible accrochage dans l'Autre. Il n'a pas un accrochage à un signifiant auquel croire dur comme fer, comme l'obsessionnel, mais au contraire, il s'accroche à l'Autre par le signifiant comme semblant.

Alors, évidemment, c'est fragile. C'est fragile et extrêmement résistant. Là, il n'y a pas sept voiles, il y a une multitude de voiles, si bien que le sujet doute d'être quelque chose sous ses voiles. C'est de là que vient, à l'occasion, cette plainte d'être un être de paraître, un pur être de paraître, d'être un être mensonger en son fond.

Évidemment que l'hystérie a changé de manifestations, n'empêche que, quand nous sommes en rapport avec l'hystérique aujourd'hui encore, nous pouvons trouver comme intouché, je crois, ce que Freud avait aperçu : le mensonge originaire de l'hystérie.

Évidemment, comme l'Autre a changé, ce mensonge originaire n'a pas tout le champ, pour se déployer, qui lui donnaient des maîtres plus consistants que nous le sommes. Donc, les manifestations de ces semblants sont moins chatoyantes, si on veut, pourraient paraître moins spectaculaires, mais il m'empêche que, en réduction, nous avons la même chose, intouchée, qui faisait à Freud écrire ces lignes inoubliables, et que Lacan a réécrit sous cette forme du *$*.

Ça peut s'exprimer, tantôt sous la forme de l'arrogance, enfin du semblant, par rapport à quoi l'analyste apparaît comme une espèce de pataud, empêtré dans des réalités, face à un être aérien ou sur le versant de la douleur d'exister. La douleur d'exister de l'hystérique, d'exister au niveau de ce vide foncier. Il faut respecter ses semblants, c'est-à-dire il faut respecter sa fausse monnaie, parce qu'il y a une propension justement à fabriquer de la fausse monnaie chez l'hystérique. Ce qui ne part pas d'un mauvais sentiment, celui de vous rouler par cette fausse monnaie.

La meilleure preuve, c'est que c'est tout à fait compatible avec le fait de faire des cadeaux. Qu'est-ce que c'est là, un cadeau ? C'est aussi une façon de se faire représenter chez vous, je veux dire aussi s'inscrire là, dans l'Autre. Et donc d'y rester, même en l'absence physique. Au fond, cette conception là montre aussi bien, comment il me semble qu'il faut apprécier une certaine possible adhérence à la fin de la séance de l'hystérique, la difficulté de décoller de chez vous. On peut, bien sûr, ranger ça dans la catégorie des

emmerdements qu'elle cause. C'est sommaire et ce n'est pas élégant. Il faut considérer là, que c'est une façon d'occuper sa place dans l'Autre.

Maintenant, c'est tout à fait compatible, ce type d'adhérence avec le fait de foutre le camp, parce que au fond, ce qui compte là, pour ce sujet, c'est de réussir à creuser son trou dans l'Autre. Le sujet hystérique il met tous ses efforts à creuser ce trou, précisément parce qu'il est persuadé qu'il n'y en a pas. S'il savait que vous êtes déjà comme un gruyère, ça le ferait vaciller. Mais pas du tout, il est tellement persuadé que vous êtes en béton armé, à cet égard, il en est tellement persuadé qu'il se dit qu'il faut y aller avec le pic, avec le marteau. Puis, une fois que l'hystérique a réussi à creuser son trou, ce sujet est ravi de s'imaginer vous laisser un manque sur les bras. À ce moment-là, elle est tranquille. Le sujet s'imagine vous laisser insatisfait, et au fond, ayant alors opéré sa tache qui aurait été de susciter le désir, fondé sur la persuasion que l'analyste n'en a pas.

C'est ça que Lacan dit en une phrase, page 824 des *Écrits*, quand il parle de l'hystérique en posant que c'est petit *a* qui est allumé : *« pour autant que le désir ne s'y maintient que de l'insatisfaction qu'on y apporte en s'y dérobant comme objet ».* à cet égard, le « comme objet », évidemment ça donne à Lacan une représentation très simplifiée du fantasme hystérique – en disant ça, ça accentue cet aspect -, mais ça se retrouvera plus tard chez Lacan dans la position de l'hystérique comme sujet.

Le sujet hystérique a le désir d'avoir barre sur vous. Il faut entendre cela de beaucoup de façons. C'est d'abord vous mettre cette barre, puisqu'il est persuadé que vous ne l'avez pas. Cette barre, il veut vous la révéler. Évidemment, comme on peut le voir dans l'obsession, c'est corrélatif de révéler la sienne propre. Le désir d'avoir barre sur vous est d'abord le désir de vous imposez cette barre ou de la manifester, et c'est ensuite, au sens propre, de tenir la barre. C'est pourquoi Lacan, dans le discours de l'hystérique, inscrit ce sujet à la place du maître. C'est par là que la position hystérique est foncièrement distincte de celle de l'obsessionnel.

Le A barré, ce n'est pas seulement de susciter le désir dans ce qu'on appelle la séduction. La séduction est une approximation tout à fait grossière. C'est beaucoup plus précis de parler directement en termes d'écriture. L'avantage de parler en termes d'écriture, c'est que l'on s'aperçoit que c'est la même chose que de ne pas tenir parole. À cet égard, la barre sur l'Autre ne veut pas seulement dire susciter un manque dans l'Autre comme désir, elle veut dire aussi l'annuler comme garant. C'est pourquoi le sujet demande à la fois à être cru et d'une certaine façon ne se croit pas lui-même. C'est là, dans cette fausseté essentielle, que le sujet est le plus propre à représenter la vérité, la vérité au bout de laquelle on n'arrive jamais, comme on n'arrive jamais au bout des voiles. La vérité ne sort jamais nue de son puits, elle sort toujours copieusement habillée, et, serait-elle nue, qu'il faudrait encore aller voir derrière.

Alors, l'obsessionnel, là, se tient tout à fait autrement. Le sujet obsessionnel, lui, n'a pas la moindre idée d'avoir la barre sur l'Autre. Il est au contraire capital pour lui de ne pas avoir barre sur l'Autre. Il faut précisément qu'il n'y ait pas de barre sur l'Autre, parce que c'est aussi bien la condition pour qu'il n'y en ait pas sur lui. Pour déplier les choses, si dans l'hystérie, à la barre sur l'Autre, répond la barre subjective, dans l'obsession, c'est de deux termes non barrés qu'il s'agit au fond, dans le fantasme obsessionnel :

Hystérie $\not{A}$ $\$$
Obsession A S

La différence d'avec l'hystérique se voit très bien dans le rapport à l'Autre. L'hystérique vous demande de vous porter caution d'elle. C'est là que foncièrement, elle vous demande d'accepter sa fausse monnaie, de vous porter caution de sa fausse monnaie. Alors que, c'est ce que dit Lacan, l'obsessionnel, lui, au contraire, se porte caution de vous, de vous comme analyste. Il se porte caution de l'Autre, pour autant que l'analyste prête à se confondre avec. C'est aussi une façon de n'avoir rien à faire avec vous. Il tient à faire ce qu'il faut mais pas plus. C'est pourquoi, tandis que l'hystérique se place comme maître, il faut dire que l'obsessionnel se place comme esclave. Ce n'est pas que ça ne puisse pas être un rebelle, l'obsessionnel, mais ça sera toujours au nom d'une loi, c'est-à-dire que, bien sûr, il se rattache à l'Autre, mais avec l'idée que ça se tienne dans les règles. C'est justement ce qui fait horreur au sujet hystérique, que ça se tienne dans les règles. Car, précisément, que ça se tienne dans les règles, c'est une façon de tuer le désir. Il faut dire que toute une large

part de l'humanité tient à ce que ça se passe dans les règles. Prenez les médecins de Molière, c'est vrai que c'est un désir fondamental, que non seulement de vivre, mais de mourir, dans les règles.

L'obsessionnel est d'accord pour obéir, à cet égard, mais n'est pas d'accord pour avoir affaire au caprice de l'Autre, c'est-à-dire qu'il accepte la férule, mais pas le caprice.

Écrire le sujet obsessionnel sans la barre, c'est dire que, au fond, l'objet dont il s'agit pour lui, - et c'est ce qui lui fait problème dans l'analyse -, c'est le moi. C'est que précisément, il établit la permanence et la consistance du moi. Et c'est spécialement pour lui qu'il est vrai de dire, ce que Lacan évoque dans quelques pages de ce texte *Subversion du sujet*, que c'est au désir qu'il transmet, qu'il transfère les intermittences du sujet. C'est au contraire, en affirmant la permanence de son ego, si je puis dire, que corrélativement il témoigne de l'évanouissement de son désir devant l'objet -, enfin, quand il l'a. C'est là, au fond, qu'on pourrait faire d'Actéon un obsessionnel. Je veux dire qu'il pense à Diane par exemple, mais que, quand il y est, les chiens le dévorent.

Cette permanence du moi à quoi l'obsessionnel est attaché, se voit à la fonction qu'a chez lui la vigilance - simplement non pour situer ce qu'ont de spécifiques ces troubles du sommeil, mais pour situer aussi ce qu'a de fatiguant pour lui la veille – ce qui peut se traduire, à l'occasion, par une aboulie qui peut l'amener à venir consulter. Il y met spécialement du sien pour rester permanent, pour assurer la permanence.

C'est très distinct, dans la psychanalyse. Il faut dire qu'on peut essayer d'obtenir l'hystérisation ou l'obsessionnalisation du sujet. Je veux dire que là, ça dépend quand même strictement de la position de l'analyste. La psychanalyse peut aussi bien porter à l'obsessionnalisation du sujet, c'est-à-dire à que ça se fasse dans les règles. Et si Lacan ne s'est pas plié aux standards qui ont été progressivement mis en place dans l'IPA, ce n'est pas parce qu'il était hystérique, c'est une hypothèse enfin vous savez, il les a toutes encouragées : hystérique, obsessionnel, psychotique… femme.

Ce n'est pas parce qu'il était hystérique, ça n'a qu'un seul résultat, universel, de vivre sous ça : c'est précisément d'obsessionnaliser la cure analytique elle-même. On est sensible, par exemple, à la gêne que ça apporterait aux psychanalystes, d'obéir comme ça, à cette norme. Par contre, les lacaniens, eux, en prendraient à leur aise. C'est tout à fait faux. C'est tout à fait faux, parce que dans l'analyse, tirer sur le versant obsessionnel, ce que dit l'analyste est clair, c'est un *tu peux crever, je m'en fous*. Je veux dire qu'il n'est tenu à rien, sauf de respecter les règles.

Évidemment j'ai peu d'anecdotes de l'intérieur du côté de l'Internationale. On ne me fait pas de confidences, on connaît les bonnes histoires des collègues du côté Lacan, mais on ne connaît pas les bonnes histoires de l'autre côté, qui ne sont pas du tout du même style. Fort heureusement, il s'est publié une sorte de livre « ragots » sur nos amis New-Yorkais, sur les orthodoxes New-Yorkais. Alors il y a de bonnes histoires qu'il ne faut pas prendre pour rigoler, mais sur le fond de ces structures. C'est l'histoire…. Une patiente arrive, la tête enrubannée complètement, et alors l'analyste ne lui dit rien. Elle ne vient plus jamais. Vous voyez, ça, ce n'est rien, mais ça obéit à une logique. Je crois que c'est vrai, c'est une journaliste du New-Yorker qui a rédigé toutes ces petites anecdotes. Ça signifie que l'analyste aussi, il fait ce qu'il faut et rien de plus.

Sur l'autre versant, c'est le versant Lacan, évidemment ça peut donner ce dont on a eu récemment le témoignage, à savoir une patiente dans le coma à l'hôpital, que son analyste va voir et essaye d'analyser là où elle est retenue. Eh bien, je dirais que c'est sur ce versant qui, à mon avis, témoigne là d'une formation lacanienne, que se situe, que doit se situer la cure analytique, et spécialement en considérant là, ce qu'est le fantasme dans ses structures.

Je vais m'interrompre ici, tout en n'ayant fait à peu près la moitié de ce que je voulais dire.

III - Cours du 17 novembre 1982

Nous essayons d'aborder un certain au-delà du symptôme que nous appelons le fantasme. Nous considérons même que cet au-delà du symptôme, c'est-à-dire cet au-delà de la thérapeutique, est nécessaire à situer l'expérience analytique. Nous notons précisément que la problématique didactique de Lacan se règle sur le fantasme et non pas sur le symptôme.

En même temps, il faut voir que le fantasme du psychotique n'est pas quelque chose que l'on met au premier plan. Ce ne serait pourtant pas impossible de situer le fantasme du psychotique. On pourrait le faire en prenant comme repère les écrits de Schreber. En effet, ça commence par un fantasme. Je veux dire qu'une émergence que l'on peut qualifier de fantasmatique est ce qui connote son entrée dans la psychose : *"Qu'il serait beau d'être une femme en train de subir l'accouplement."* Vous savez que cette idée lui vient la veille du jour où il prend ses fonctions de président du sénat de Leipzig. C'est là indiscutablement un fantasme, un fantasme qui a même la valeur d'être précurseur de ce que nous retrouverons à la fin de cette observation, à savoir la perspective réelle qu'il a de subir cet accouplement avec Dieu.

Ca émerge comme une idée dont on nous dit à quel point elle est surprenante pour lui, à savoir qu'il ne l'avait pas du tout entretenue par avant et qu'elle lui apparaissait peu décente. Il n'avait pas du tout perdu le sens moral à l'endroit de ce fantasme. Nous savons que le fantasme ne fait pas perdre le sens moral. Le sentiment de honte corrélatif au fantasme n'est pas du tout, là, un argument contre cette caractérisation. On peut dire, en effet, que ce fantasme lui fait plaisir, car, si nous suivons Kant là-dessus, nous savons que le beau fait plaisir.

Le problème, ensuite, c'est que ce qu'il va éprouver dans la souffrance de jouissance va tout à fait déborder ce cadre. Je veux dire que par la suite, c'est au contraire à un envahissement de jouissance que nous assistons. C'est là qu'on s'aperçoit aussi bien que le fantasme comme tel est essentiellement un tempérament de la jouissance. C'est une limite apportée à la jouissance. C'est ce que dit précisément Lacan quand il pense que ce dont le désir se supporte dans le fantasme se constitue de certaines limites. Ce *certaines limites*, il faut en souligner la notation. Ce sont des limites qui protègent ce que Lacan a appelé par ailleurs la Chose, ce sont des limites qui protègent du voisinage de la Chose, la Chose en tant que distincte de l'objet.

Ce terme de voisinage de la Chose est employé par Lacan dans son texte de "Kant avec Sade". C'est évidemment un très joli terme puisque ça fait, d'une part, allusion à la façon dont on appelait la dame dans l'amour courtois – on l'appelait le bon voisin – et que, d'autre part, ce voisinage a un accent topologique. Eh bien, au-delà de certaines limites, au voisinage de la Chose, le fantasme fait défaut.

A cet égard, la thèse de Lacan n'est pas une exhaltation du fantasme. Le fantasme n'est pas le fin mot dont il s'agit. Au contraire, puisque l'expérience de la passe consiste en sa traversée, c'est-à-dire dans un certain au-delà du fantasme. Le fantasme ramène la jouissance au principe du plaisir. C'est pourquoi, quand Freud l'introduit, il l'introduit par le fantasme comme exercice diurne conduisant à la masturbation. C'est un montage, à partir sans doute du signifiant, qui permet au sujet de soutirer du plaisir à propos d'un point qui foncièrement l'excède. C'est ce que nous verrons quand nous prendrons "Un enfant est battu". En lui-même, le fantasme est un tamponnement de la jouissance, et non une exhaustion de cette jouissance.

Cette passe, il y a au moins quelqu'un dont Lacan témoigne qu'il l'a faite. Il nous dit que Sade a fait cette traversée du fantasme. Il ne l'a pas faite dans son oeuvre, bien sûr. Dans son oeuvre, il commente son fantasme. Il le commente, il le met en scène, il le mutiplie, et en même temps nous en donne un schéma. C'est dans sa vie, dit Lacan, que Sade est passé au-delà de son fantasme. Et il ajoute : *"C'est ce qui permet de nous donner dans son oeuvre l'épure de son fantasme."* Sade n'était pas dupe de son fantasme. Il a très peu essayé de le réaliser à la lettre. Dans sa vie, il n'était pas le moins du monde à la place du bourreau, il était à la place de la victime.

Pour en revenir à ce tamponnement du fantasme, je dirais qu'on le retrouve tout à fait à l'issue de l'itinéraire de Schreber. Il approche, à la fin, de ce que le petit fils de Freud

atteignait au début, à savoir à une certaine mise en place de son *laisser tomber*. C'est bien un terme que Schreber emploie dans ses *Mémoires* et que Lacan a porté à une place essentielle dans la structure.

Schreber conclut par ce que Lacan appelle, dans sa première époque, une *"restauration de la structure imaginaire"*. Nous savons maintenant que lorsque Lacan dit *imaginaire*, il faut, si nous voulons le lire comme il convient, c'est-à-dire rétroactivement, pratiquer un petit changement sur ce terme d'imaginaire.

Une restructuration de la structure imaginaire, mais qui se caractérise par quoi ? Qui se caractérise par une pratique transsexualiste. Schreber paré en femme s'admire dans le miroir, et nous fait part de son opinion, à savoir que rien ne le distingue des plus belles femmes lorsqu'il s'admire. Une pratique transsexualiste donc, et vous savez qu'en même temps peuvent se développer dans son corps les nerfs de la volupté féminine. Qu'est-ce que c'est que cette volupté ? cette volupté dont on sait qu'à certains moments elle engouffre tout Schreber comme une vague puissante.

Cette volupté, nous pouvons en donner la formule. Ce que Schreber appelle la volupté féminine, c'est la jouissance comme ramenée au plaisir, alors qu'elle était éprouvée comme souffrance auparavant. C'est une jouissance qui l'atteint à travers le miroir, à partir du sentiment de son corps, qu'on peut donc dire jouissance narcissique, mais que nous devons porter à une fonction plus essentielle, à savoir que la stabilisation de la métaphore délirante qui caractérise l'issue de Schreber est aussi bien caractérisée par une stabilisation du fantasme, c'est-à-dire par un tamponnement de cette jouissance dont il nous dit dans son histoire qu'elle l'engouffrait tout entier.

Subir l'accouplement avec Dieu en tant que seule femme au monde, c'est indiscutablement un fantasme. Ce fantasme schrébérien est caractérisé par l'absence de médiation, c'est-à-dire que ce n'est que par un mouvement asymptotique que cette créature féminine unique et la divinité se trouveront être conjointes. La médiation fait défaut. Il n'y a pas d'autre médiation que la droite infinie. Cette absence de médiation est due à l'absence d'un Autre qui pacifierait le rapport. Cette absence de médiation, le fantasme comme tel en témoigne, dans la mesure où tout fantasme témoigne de ce qu'il n'y a pas de rapport sexuel. C'est à cette place du non-rapport qu'il émerge.

Nous en avons le schéma même par Lacan avec la structure du sujet au terme du procès psychotique. Ce schéma, nous pouvons le considérer comme le schéma du fantasme qui vient à la place du non-rapport sexuel. Au fond, c'est l'histoire d'un *laisser tomber* où le sujet fait retour cette fois-ci au *Da*. Mais son *Da*, le *Da* de sa présence, de son *Dasein*, le métamorphose en femme. De la même façon que nous pouvons opposer, dans le texte de Lacan, le schéma R au schéma L, nous pouvons aussi bien opposer la structure du *Fort-da* à ce schéma terminal de Lacan, où il n'y a pas seulement strabilisation signifiante, mais aussi bien stabilisation fantasmatique.

Ceci dit, je ne pense pas qu'il y ait lieu de faire un plat du fantasme du psychotique. Je pense que ça a justement sa place aux points initiaux et terminaux du procès, et je n'ai pas le sentiment que cela soit d'une grande aide dans la considération même du procès. Mais je m'aperçois du gain qu'il y a à considérer l'enseignement de Lacan à partir d'une construction comme celle de l'opposition du symptôme et du fantasme.

Ca nous montre aussi tout ce que comporte d'extraordinaire l'écriture trop analysée du fantasqme : ($ <> *a*), avec le *a* en italique, c'est-à-dire ce qui indique, dans l'écriture de Lacan, la pertinence imaginaire des termes. Jusqu'à cette écriture, et donc dans toute la partie de sa réflexion qui précède, et précisément au niveau où il construit ce schématisme resté célèbre, qu'en est-il du fantasme chez Lacan ?

Il faut relever d'abord qu'il le réduit à une fantasmatisation. Dans le texte même où il introduit ce schéma, il ne va pas au-delà. Il s'agit de *toute la fantasmatisation* mise au jour par l'expérience analytique. Autrement dit, ce terme de fantasmatisation caractérise plutôt une activité "imaginative", une activité imaginaire. Ca met l'accent sur l'efflorescence imaginaire révélée par les divagations du sujet dans l'expérience analytique. C'est dans ce sens qu'il faut dire *toute* fantasmatisation.

Cette fantasmatisation, Lacan la situe comme toujoures sur l'axe *a* – *a'*. Il la donne comme tout entière incluse dans la relation spéculaire à l'autre, comme tout entière subordonnée à la relation spéculaire. Autrement dit, au moment où il introduit l'autonomie

du signifiant, il nous donne une réduction, à savoir qu'il réduit le fantasme à n'être qu'une fantasmatisation subordonnée aux phénomènes issus du stade du miroir.

Je dirais que c'est cela qui donne son extraordinaire optimisme aux textes de Lacan à l'époque. Il y a un optimisme fondé théoriquement sur l'autonomie du symbolique. Il y a une croyance presque naïve dans les pouvoirs de la parole de délivrer le mot où le sujet verra reconnaître son désir.

Dès lors, nous pouvons dire quelque chose de très simple sur le fantasme au départ de l'enseignement de Lacan. C'est que les fantasmes sont pour lui strictement corrélatifs du moi comme imaginaire. Ils sont toujours réductibles au a'. C'est encore la conception qu'il a quand il s'occupe de Schreber, ce qui fait que s'il met en jeu la jouissance dans cette affaire, il ne la met encore que comme narcissique, c'est-à-dire située sur l'axe imaginaire.

Ce qu'il y a de remarquable dans l'écriture que Lacan nous laisse du fantasme, c'est que ça inscrit le fantasme non pas comme fantasme du moi, mais comme fantasme du sujet : le fantasme concerne le sujet comme sujet du signifiant. C'est une grande nouveauté, ça ne va pas de soi du tout, et il nous faut suivre ce qui le justifie dans l'expérience.

Rien qu'à l'écriture, vous distinguez que le sujet inscrit dans le fantasme est différent de ce sujet qui figure dans le schéma. Pour que le fantasme ait pu par Lacan être rapporté au sujet, il a d'abord fallu que ce sujet soit barré. Le fantasme n'est pas articulable au sujet de la reconnaissance du désir. Il n'est pas articulable au sujet de la parole. Le sujet de la parole est un sujet plein. C'est un sujet qui s'accomplit intégralement dans la nomination. C'est un sujet qui est satisfait de trouver son nom. C'est là le paradigme que Lacan avait pris, le *tu es une femme* que je dis à l'Autre pour entendre de l'Autre ce que je suis. Là, on a précisément une fonction de médiation. Par l'intermédiaire de l'Autre me revient le nom de ce que je suis.

Quand Lacan dit que le fantasme de Schreber dans sa forme finale témoigne d'une absence de médiation, il veut précisément dire que ça témoigne de cette absence de retour de la part de l'Autre. C'est seulement au moment où l'on pose que la reconnaissance du désir est une contradiction dans les termes, c'est seulement au moment où un trou est installé au coeur du sujet même, qu'il devient possible d'installer l'imaginaire en ce coeur du sujet, en ce coeur de la fonction du sujet. C'est déjà de ça dont témoigne l'écriture ($\$ <> a$).

C'est aussi bien un paradoxe, car quel est l'effet de découvrir que l'effet du signifiant est un sujet barré ? Ca a spécialement pour effet de nous rendre sensibles à tout ce qui du sujet du désir ne fait que glisser dans le signifiant. C'est l'aspect distrayant de la psychanalyse, dont on a le témoignage dans les trois oeuvres inaugurales de Freud. C'est précisément parce qu'en barrant le sujet Lacan accentue le glissement du sujet dans la chaîne signifiante, que l'accent se trouve porté d'une façon toute nouvelle sur l'inertie, l'inertie nouvelle qui trouve là son écriture et qui est celle du fantasme. Inertie fantasmatique dont le paradoxe est d'autant plus accentué que Lacan opère maintenant avec un sujet vide de la chaîne signifiante.

C'est un pas théorique qu'il faut faire maintenant, car je ne m'explique pas autrement que par une méconnaissance des avancées théoriques de Lacan, la discrétion où les analystes se tiennent à l'endroit de leur abord du fantasme. Il faut bien qu'il y ait là quelque chose de spécialement difficile, et dans la clinique et dans la théorie.

On s'aperçoit, en effet, que de reconstituer cet appareil théorique est de nature à modifier la direction de la cure. Ce point est tout à fait essentiel pour arriver à comprendre comment Lacan a pu partir de l'autonomie du symbolique pour arriver, vingt ans plus tard, à considérer le symbolique comme homogène au réel et à l'imaginaire. Nous tenons là les deux bouts d'une chaîne d'enseignement, celle qui va du schéma du texte sur *La lettre volée* – suprématie du symbolique – au schéma du noeud borroméen, où le symbolique n'apparaît dans aucune position de suprématie et d'autonomie, mais au contraire comme strictement équivalent, dans le traitement topologique, aux deux autres dimensions.

Partant de cette autonomie du symbolique, Lacan arrive à l'inertie du réel, c'est-à-dire au-delà même de l'inertie du fantasme, et à sa grande question : comment peut-on, à partir du symbolique, toucher au réel ? Ca veut dire qu'il arrive comme question à ce dont il était parti comme réponse, puisque le texte sur *La lettre volée* était précisément la réponse. Tout son trajet, c'est d'avoir réussi à transformer en question ce qui était pour lui une réponse.

C'est là ce qu'il y a de plus difficile pour chacun. C'est bien pour ça que je ne conçois pas du tout ce cours comme un retour à Lacan, mais comme un concassage de notre *koinè* lacanienne, un effort pour lutter contre la banalisation de ce que Lacan a conquis à chaque moment.

Cette trajectoire a évidemment modifié sensiblement l'accent que Lacan avait pu mettre à parler de la psychanalyse. Avec l'autonomie du symbolique, on peut dire que son accent est constamment un accent optimiste. A partir de l'interprétation, on a le sentiment que tout est possible dans l'expérience analytique, y compris l'assomption de la castration et de la mort. Mais au fur et à mesure que cette inertie prend un statut plus essentiel dans son enseignement, c'est l'accent pessimiste qui l'emporte. Ce n'est là évidemment qu'une affaire de ton, mais je ne crois pas que ce soit seulement chez Lacan une question d'affect ou une question d'âge.

Rien ne sert mieux d'index à cette transformation que sa position sur la pulsion de mort. Au départ, elle lui paraît témoigner de la suprématie du signifiant sur l'objet. Ensuite, il ne sera plus du tout question de cette suprématie, mais au contraire de l'accent porté sur la jouissance. La connexion sera donc faite avec "Un enfant est battu" et "Le masochisme primordial" de Freud.

Il y a là quelque chose que je dois vous faire apercevoir tout de suite. Lorsque Lacan a introduit le $ du signifiant dans son Séminaire, il ne l'a pas introduit à partir de considérations sur la chaîne signifiante, mais précisément à partir de "Un enfant est battu". C'est de nature à nous montrer la connexion à établir entre le refoulement originaire et le fantasme fondamental. C'est un point que je garde pour plus tard et qui me paraît de nature à faire bouger un petit peu la lecture que l'on fait de "Un enfant est battu".

Pour aller jusqu'au bout de ce que j'évoquais sur Schreber, pourquoi ne pas admettre que son fantasme tient lieu chez lui de Nom-du-Père, qu'il se place comme suppléant au manque de l'Autre. C'est bien comme cela qu'il émerge chez Schreber. Au moment où sa psychose se déclenche, le fantasme précurseur émerge au point où l'Autre fait défaut à son appel.

De même pour le sujet que nous avons en analyse : toute rencontre d'un manque dans l'Autre suscite le fantasme. Cela chaque fois que le sujet rencontre le manque structural de l'Autre, l'impossibilité d'amener sur un plateau l'Autre de l'Autre, et je dirais aussi bien chaque fois que pour un sujet une identification fondamentale est touchée. J'aurais pu apporter ici un ou deux exemples mais je ne veux pas en abuser. Par exemple, ça arrive chaque fois que pour un sujet féminin une identification masculine est touchée. Ca arrive spécialement pour la deuxième fille, je veux dire celle qui est seconde par rapport à une première. Elle est souvent à porter l'espérance des parents pour un fils.

Chaque fois, donc, que pour un sujet une identification masculine est touchée, on peut voir émerger un fantasme par quoi le sujet tente de retrouver sa position dans l'Autre. Chaque fois que de ce complexe de départ un signifiant maître se détache, le sujet règle à nouveau sa position dans l'Autre au moyen du fantasme.

C'est une solution qu'on peut évidemment appeler imaginaire dans la façon dont elle s'annonce. Mais ça peut aussi bien se produire si vous manquez de donner une interprétation. Une interprétation peut aussi bien présentifier le manque dans l'Autre. C'est bien ça qui fait la responsabilité de donner une interprétation. Si on interprète à partir de la position du sujet supposé savoir, on obture alors la production du fantasme. Je dirais donc qu'il faut savoir interpréter à partir du manque dans l'Autre, et non pas à partir de la position du sujet supposé savoir.

Il y a une façon de le faire qui est la façon grossière, à savoir celle d'interpréter en posant des questions. Il faut savoir interpréter positivement mais il faut que cette interprétation comme telle soit une question pour le sujet. Interpréter sans que ça fasse énigme, ce n'est qu'une interprétention, une prétention de l'interprétation.

Il est précieux de préserver cette position dite du manque dans l'Autre, pour que puisse émerger pour le sujet son statut de sujet barré. Son statut de sujet barré n'est pas son statut de supposé. Emerger comme sujet barré n'est pas émerger à titre de supposé, c'est émerger au titre de se poser la question : *Que suis-je ?* Ou plus précisément : *Que suis Je ? Qu'est Je ?* C'est la même question que : *Que jouis-je ?* Et aussi bien la façon dont l'interprétation devrait être accueillie : *Qu'ouïs-je ?*

Je vais m'arrêter là.

DU SYMPTÔME AU FANTASME, ET RETOUR
Jacques-Alain Miller

III - Cours du 24 novembre 1982

Je m'interroge sur le statut du comportement dans le discours analytique. Curieusement, c'est à ça que nous conduit notre étude du fantasme. C'est paradoxal, puisque le statut du fantasme est inconscient.

Pourtant, la dernière fois, j'ai pris l'exemple du jeu, cet exemple trop célèbre, observé par Freud chez son petit fils, à savoir le jeu du *Fort-Da*, pour marquer qu'il concrétisait la structure du fantasme. J'ai donc eu recours à un fait d'observation de Freud pour démontrer le fantasme. Mais il n'en va pas différemment lorsque nous avons recours à une phénoménologie clinique, je veux dire - c'est ce que j'ai fait au second cours - lorsque nous décrivons le comportement du phobique, de l'hystérique ou de l'obsessionnel.

De toute façon, la phobie, la phobie du petit Hans, c'est un fait d'observation. Si les parents du petit Hans ont recours à Freud, c'est bien parce qu'ils observent des troubles du comportement chez leur enfant. De plus, il y a ce fait qui est que nous sommes, quand nous décrivons ces comportements, prêts à glisser vers la satire. La description des comportements humains tire vers la satire. Je me suis donc interrogé sur le statut de cette description des comportements, sur le statut même de ce qu'est le comportement.

C'est quoi un comportement ? C'est comment un individu agit, se tient par rapport aux objets de son monde, aux personnages de son environnement. La dérobade hystérique, par exemple, c'est un comportement. La peur qui caractérise la phobie, c'est aussi un comportement et qui se déclare indépendamment - c'est ça qui fait le problème du comportement - de ce que le sujet en dit. C'est, bien sûr, tissé dans ses énoncés mais, en définitive, quand nous le caractérisons comme comportement, nous entendons que nous le prenons comme privé de parole et comme déclaratif à soi tout seul, je veux dire comme muet.

Il y a toujours, quand nous évoquons le comportement, ce mutisme, ou, pour être plus exact et ne pas avoir recours à un terme béhaviouriste, ce mutisme de principe. C'est ça que je me suis demandé : est-ce que je fais du béhaviourisme quand je fais le portrait du phobique, de l'hystérique et de l'obsessionnel dans la relation analytique ?

Parlons plutôt de pantomime. Une pantomime, c'est un comportement muet, c'est un jeu théâtral qui est muet. Je pense que le fantasme nous a déjà conduit à effleurer une étude de ce que j'appellerai la pantomime des structures. J'appelle ça ainsi en réveillant simplement un terme qui figure dans les *Ecrits* de Lacan, qui n'a jamais été signalé comme tel, et que nous pouvons maintenant accentuer, me semble-t-il, à partir de la problématique que j'ai mise en place.

Je pense que la pantomime des structures a le rapport le plus étroit avec la traversée du fantasme. Je peux vous le faire apercevoir en court-circuit.

C'est précisément le fantasme, le fantasme fondamental, qui apparaît comme la matrice de la pantomime des structures. Le fantasme, c'est une matrice du comportement. C'est bien ce qui nous montre que la dimension - dimension isolée par Lacan - fondamentale du fantasme supposait qu'il ait d'abord écarté cette technique qu'on a appelé l'analyse des résistances, cette analyse des résistances supposée préalable à l'analyse de l'inconscient qui serait, lui, d'un niveau plus profond que ces résistances.

L'inconscient structuré comme un langage comporte le contraire, à savoir que le transfert une fois installé, il est possible d'analyser l'inconscient sans faire le détour par l'analyse de ce qui ferait obstacle à la manifestation de cet inconscient. L'inconscient structuré comme un langage suppose d'abord que l'inconscient ne résiste pas en lui-même. L'inconscient répète. Ce que les analystes visaient sous le terme d'analyse des résistances, c'est justement, par son côté le plus profond, ce que Lacan considère pouvoir n'être atteint qu'à la fin de l'analyse et non pas à son commencement. Je veux dire que la résistance, la vraie, c'est la résistance du fantasme. Il y a, bien entendu, plusieurs niveaux, mais je désigne là ce qui me paraît être son niveau le plus fondamental.

Lacan s'est opposé - c'est ce qui est le plus connu - à cette analyse des résistances par quelques slogans, du style : *La seule résistance qu'il y a dans l'analyse, c'est la résistance de l'analyste.* Ca qualifie la dimension imaginaire de la résistance. Si l'analyste n'y fait pas obstacle, le processus analytique lui-même, c'est-à-dire le processus fondé sur l'association libre, a tendance à dissoudre la résistance imaginaire. L'abstention de l'analyste, le fait qu'il ne donne pas de caution, de garantie aux identifications imaginaires, qu'il ne les approuve pas, ne leur donne pas le support de son approbation, suffit à ébranler les identifications imaginaires.

A cet égard, la seule interprétation qui convient à ce niveau-là à l'analyste, c'est le silence. C'est là, à proprement parler, que le silence apparaît comme un fait de discours. Ce n'est encore rien, mais c'est pourtant à ça qu'on s'est arrêté dans la critique que Lacan a pu faire de la technique analytique.

Au fond, la résistance fondamentale n'est pas autre chose que la consistance même de la structure de la névrose. Je veux dire que c'est là qu'il y a une inertie, qui n'est pas cette inertie plastique, subordonnée au signifiant que Lacan a d'abord située et que j'ai rappelée la dernière fois, mais qui est une inertie tout à fait fondamentale, une inertie de fixation. Et, cette inertie-là, c'est effectivement le niveau qui est atteint en dernier. La traversée du fantasme, en ce sens, c'est l'analyse de cette résistance-là.

Lacan a dit ça quelque part dans son *Séminaire*, dans une phrase - genre de phrase qui ne prend sa valeur que quand l'on se pose à soi-même quelques questions - qui est justement un point de vue sur l'analyse des résistances, et qui va beaucoup plus loin que la critique devenue familière de l'analyse des résistances par Lacan dans ses premiers moments. *"Les résistances,* dit-il quelque part, *ce sont les formes de cohérence même de la construction névrotique."* Evidemment, ça va très loin, cette idée-là. Ca implique des choses tout à fait centrales pour la clinique.

On rencontre, bien sûr, une résistance de départ du côté de l'analyste. On en rencontre une au départ, mais, celle qui importe, c'est celle que l'on rencontre à la fin, et qui est d'autant plus pure qu'elle s'est gonflée, armée du processus analytique lui-même, qu'elle s'est affinée et purifiée par le processus analytique. C'est ce que les analystes reconnaissent volontiers quand ils sont entre eux. Ils s'avouent volontiers qu'il n'y a pas de plus solides obsessionnels et d'hystériques décidés que ceux qui ont fait une analyse. L'analyse a en quelque sorte purifié leur position structurale.

C'est là que la pantomime prend toute sa valeur, et c'est ce qui nous explique qu'à plusieurs reprises Lacan ne recule pas devant la description de la pantomime phobique, de la pantomime hystérique ou obsessionnelle. C'est que ces pantomimes névrotiques nous présentent autant de façons dont le sujet se protège du désir de l'Autre. Il s'en protège en étant ailleurs, c'est-à-dire précisément dans le fantasme. C'est ce que Lacan, quelque part, appelle aussi les alibis que prend le sujet. Alibi phobique, alibi hystérique, alibi obsessionnel - il faut entendre ça au sens propre. Ce sont des *ailleurs* que le sujet se forge pour s'abriter du désir de l'Autre, et, ses *ailleurs*, ce sont ses fantasmes.

A cet égard, la clinique ne se contente pas de nous présenter des types de symptôme. Elle nous présente des types de symptôme mais qui s'investissent dans des comportements. Ca se prête à la clinique, précisément pour la raison que le sujet est ailleurs et qu'il se retranche, mais, par un curieux renversement, c'est précisément de ce que le sujet est ailleurs, qu'il se trouve incarné dans le fantasme qui structure sa pantomime.

Je suis content d'avoir trouvé un recours dans cet abord-là, parce que c'est un point sensible du cours de cette année que ce statut du comportement. Je suis donc content d'avoir trouvé ce recours dans l'enseignement de Lacan. Ce que je fais, je l'appelle moi-même un cours, mais c'est, en fait, un recours - un recours trouvé dans l'enseignement de Lacan pour se diriger dans la pratique analytique. C'est un recours que l'on trouve aussi bien chez Freud, et spécialement dans ce qui peut faire problème dans le rapprochement que j'ai fait la dernière fois du jeu et du fantasme.

Le *Fort-Da*, c'est d'abord un jeu, et un jeu qui, tel que j'ai essayé de le faire valoir, nous fait saisir, comme présent dans l'observation, ce filet du fantasme. C'est un jeu qui est comme un filet signifiant jeté sur la jouissance.

Je vous ai marqué comment, chez Schreber, le fantasme ne se stabilise qu'à la fin de ce que nous connaissons de son histoire. Mais nous l'observons aussi bien dans ce qu'il nous

décrit de ses rapports réels avec la jouissance. L'année où la Section clinique a parlé de Schreber - Colette Soler l'a rappelé dans son exposé de la semaine dernière à la même Section clinique -, j'avais mis en évidence le va-et-vient de la jouissance. Ce va-et-vient, Schreber nous le décrit en termes propres, à savoir que tantôt cette jouissance l'envahit et que tantôt elle se retire, et que lui, évidemment, il vit cela dans sa chair. Il le vit dans la volupté d'un côté, et dans la souffrance et le déchirement sans nom de l'autre côté.

C'est donc ce qui m'avait amené à parler, il y a trois ou quatre ans, du *Fort-Da* de la jouissance. Eh bien, ce parallélisme trouve ici sa fonction, puisque le jeu du *Fort-Da* chez le petit enfant, c'est aussi un *Fort-Da* de sa jouissance, même s'il le vit dans la maîtrise, sans les déchirements de Schreber.

Que le jeu puisse être considéré comme un *analogon* du fantasme, c'est l'hypothèse de Freud lui-même. Il suffit, par exemple, de se reporter à sa conférence du 6 décembre 1907. C'est un texte qui est de 1808 dans la version que nous connaissons, mais qui est vraisemblablement issu du texte même de la conférence qu'il a faite chez un libraire viennois - lui-même membre de la Société psychanalytique de Vienne - et qu'il a publiée ensuite dans un périodique littéraire de Berlin. Ce texte s'appelle *"Der Dichter und das Fantasieren"*, c'est-à-dire *L'Ecrivain et la création*. C'est un texte qui a pour objet de nous montrer en quoi la création est un jeu, en quoi la création artistique est un jeu. Ce thème a d'ailleurs été popularisé par Winnicott, mais il ne l'a été qu'à négliger la fonction du fantasme, alors que le texte de Freud est tout entier construit sur le rapport de substitution, c'est-à-dire aussi bien d'équivalence, entre le jeu et le fantasme.

Pour essayer d'analyser la création littéraire, Freud dirige tout de suite le regard de ses auditeurs sur le jeu enfantin. Ce n'est qu'ensuite, par un second mouvement, qu'il nous fait constater qu'apparemment les gens cessent de jouer quand ils sont adultes. C'est alors qu'il remarque que dans la vie psychique, nous n'abandonnons jamais rien mais que nous substituons toujours. Là où l'enfant joue, l'adulte fantasme.

D'une façon tout à fait précise, Freud introduit là - je ne glose pas du tout, vous pouvez aller vous reporter au texte -, le fantasme à la place du jeu, le fantasme comme une substitution et aussi bien comme une équivalence par rapport au jeu.

Evidemment, il traite avant tout du fantasme comme rêve diurne, c'est-à-dire du fantasme en tant qu'il est à la disposition du sujet, en tant qu'il est cette histoire imagée à laquelle le sujet a recours en certaines occasions de son existence. Il le caractérise d'ailleurs dans des termes qui sont parfaitement repérables dans la clinique, et qui sont ceux dont je suis parti et que Lacan en passant avait déjà soulignés dans son *Séminaire*.

Le fantasme, c'est un trésor pour le sujet, au moins en ceci, qu'il est le plus caché, le plus intime. Freud dit même : *"Le bien le plus intime du sujet"* - ce qui n'est pas le cas du symptôme. En l'occurrence, ce qui est propre à la psychanalyse, c'est que les névrosés, dans l'expérience analytique, ils sont tout de même amenés à en parler de ce fantasme - ce qui fait qu'on en a une idée grâce à la psychanalyse. Alors, dans ce qui l'occupe là, à savoir présenter l'art, rendre compte de la création artistique, Freud essaye d'établir l'art en continuité avec cette création fantasmatique. Il n'est pas dans ce texte tout à fait convaincant, puisqu'il bute sur la question de savoir comment est-ce qu'un sujet, avec son propre fantasme à lui et dont on peut supposer qu'il en soutire du plaisir, parvient à créer du plaisir pour les autres.

Je crois qu'il n'est pas excessif de dire que Freud bute là-dessus, puisqu'il se soucie, ces années-là, de la sublimation. Il nous dit qu'il faut sans doute que l'artiste adoucisse les arètes de ce que le fantasme comporte pour chacun d'égoïté, qu'il faut qu'il adoucisse les traits de narcissisme que comporte le fantasme, qu'il faut qu'il déguise ce narcissisme présent dans le fantasme pour que ça puisse être communicable à d'autres. Puis il dit aussi - deuxième raison - qu'il faut supposer que l'élément esthétique de la création nous facilite l'acceptation du fantasme d'un autre, corrompe une résistance.

Autrement dit, tout ce qui est proprement esthétique est pour Freud situé comme simple plaisir préliminaire, grâce à quoi chacun peut avoir accès à ce qui chez lui est le plus profond dans sa vie mentale. Mais enfin, il faut bien admettre que ces deux raisons ne vont pas très loin. Freud a établi une filiation entre le fantasme et l'art, mais, comme il le dit, l'art garde son secret: comment l'artiste parvient-il, avec son fantasme personnel, à donner du plaisir à d'autres?

Ce que je retiens donc de ce texte, c'est d'abord ce qui justifie la corrélation du jeu et du fantasme. Il est très utile de garder ça en mémoire, à savoir l'élément d'artifice signifiant que comporte le fantasme. C'est pourquoi, si on aborde le fantasme comme une limite, comme un filet jeté sur la jouissance, on saisit que, de toute façon, nous ne pouvons pas formuler la fin de l'analyse sans expliquer comment le sujet est en mesure de se débarrasser du fantasme.

Ca nous met en valeur que c'est là sans doute un élément qui ne gêne pas le sujet. On peut comprendre que du symptôme, le sujet souhaite s'en débarrasser. Il vient même pour ça. On est donc tenté de formuler la fin de l'analyse à partir du symptôme, c'est-à-dire à partir de la guérison de ce dont le sujet vient se débarrasser dans l'analyse.

Avec le fantasme, il en va différemment. Il y a évidemment - on y viendra - des fantasmes qui prennent presque immédiatement la forme de symptômes, mais, dans la règle - et c'est en tout cas avec ce statut-là que Freud aborde le fantasme dans son texte -, le sujet non seulement ne s'en plaint pas, mais s'y plaît.

Néanmoins, ce fantasme apparaît comme une restriction apportée au désir, et c'est pourquoi la problématique de Lacan à cet égard est une problématique de franchissement du fantasme. C'est là aussi que la place éminente que Lacan a donnée à Joyce prend sa valeur.

Lacan n'est pas allé chez un libraire de Vienne faire une petite conférence littéraire comme Freud, mais il a presque eu à faire ça, à savoir parler dans des colloques de critiques littéraires, et il a fini par parler de Joyce, c'est-à-dire d'une littérature qui, au moins par son aboutissement - et c'est ça qui fait son intérêt -, n'apparaît pas comme en continuité avec le rêve diurne, avec le fantasme comme rêve diurne, comme destinée à mettre en scène sa majesté l'*ego*. *Finnegans wake* n'est pas une oeuvre qui apparaît se placer du côté du fantasme. C'est pourquoi Lacan l'a plutôt faite pencher du côté du symptôme en disant le *sinthome*, modifiant par là la définition du symptôme et pas seulement son orthographe. C'est un autre versant de la création que Lacan a abordé là, un autre versant que celui que Freud abordait en 1907. Nous reviendrons là-dessus.

Dans ces années-là, Freud se consacre donc à la question du fantasme, et je dirai précisément à la question du rapport du fantasme et du symptôme. C'est là que nous trouvons ce texte, qui n'est pas le texte définitif sur la question, pour autant qu'il y en ait un, mais qui est le plus clair sur la relation du fantasme et du symptôme, et qui s'appelle *Les fantasmes hystériques et leur relation à la bisexualité.* C'est un texte de 1908, et qui vient donc juste après le texte que je vous ai déjà mentionné.

C'est un texte qui, si on s'en contentait, nous donnerait déjà la clef de notre problème de cette année. C'est en effet un texte qui rapporte, d'une façon tout à fait articulée, le symptôme hystérique au fantasme. Il implique, d'une façon parfaitement univoque, un déterminisme du fantasme par rapport au symptôme. Freud note que dans l'expérience analytique, où on peut noter les symptômes que présente l'hystérique, on remonte, lorsqu'on analyse, au fantasme qui cause ces symptômes, c'est-à-dire qu'on remonte à ces fragments d'histoire qui déterminent les symptômes. Freud se pose d'ailleurs la question de savoir s'il y a un fantasme par symptôme, et il en conclut, au contraire, qu'un symptôme peut s'analyser comme une sorte de concrétion de fantasmes, voire une condensation signifiante de fantasmes. Tel que Freud en utilise le terme à cette date, le fantasme apparaît comme le nom propre du refoulé.

Vous pouvez vous reporter au recueil qui a été baptisé *Névrose, psychose et perversion*, à la page 159, où vous avez une histoire du fantasme inconscient - fantasme inconscient qui, dit Freud, a d'abord été un rêve diurne, une de ces rêveries auxquelles le sujet s'abandonne, donc un fantasme conscient, qui, ensuite, par le fait du refoulement, devient inconscient, et qui réapparaît alors et est mis en jeu, mis en scène dans le symptôme. Nous avons là une théorie extrêmement simple, rudimentaire, et dont s'empareront ceux qu'on appellera plus tard les kleiniens.

Le fantasme dérive là de la rêverie diurne. Ca semble impliquer que ces images fantasmatiques sont le contenu même de l'inconscient. Ca restera d'ailleurs la conviction de Mélanie Klein. Dès lors, nous avons une théorie qui justifie le titre de mon cours, même si ce n'est pas dans le sens que j'entends ici faire valoir et que j'essaye de forger par le titre même de ce cours: "Du symptôme au fantasme, et retour."

Ce que Freud appelle psychanalyse dans ce texte, c'est l'entreprise de rendre conscients les fantasmes. Il le dit en toute lettre, page 152 : *"La méthode d'investigation psychanalytique mène des symptômes patents aux fantasmes inconscients cachés."* Il nous explique donc la psychanalyse comme un chemin qui va du symptôme au fantasme. C'est là la façon dont il découvre la chose pour lui. Du point de vue de la causalité, il entend que c'est le fantasme qui détermine le symptôme.

Non seulement dans ce texte mais dans le recueil qui porte le titre de *Considérations générales sur l'attaque hystérique*, il a les mêmes formules, qui font du fantasme le précurseur immédiat du symptôme. Dans l'ordre de l'investigation, on commence par connaître le symptôme puis on remonte au fantasme, mais, dans l'ordre de la causalité, Freud fait exactement du fantasme la cause du symptôme. Il faut dire que toutes ces propositions, qui paraissent limpides, pourront supporter toute une technique de la cure analytique, comme on le verra dans le kleinisme.

Freud donne évidemment ça comme une découverte chez l'hystérique, mais c'est pour nous dire que le fantasme est à l'état libre, à l'état évident chez le pervers. Le pervers, dans son comportement, réalise les situations de satisfaction qui, chez l'hystérique, sont à l'état de fantasmes inconscients.

Freud, aussi bien, prétendra que le fantasme est à l'état libre, à l'état de manifestation évidente chez le paranoïaque dans ses imaginations délirantes. C'est au point qu'il nous explique qu'il y a aussi une dimension politique du fantasme, et il prend pour référence, en passant, l'empereur romain. Les empereurs romains, dont vous savez la brochette que ça a constitué à partir d'une certaine date, sont autant de personnages qui étaient en mesure de réaliser leurs fantasmes. C'est donc là que le comportement politique trouverait aussi bien à se structurer.

Dans cette veine, Freud arrive même à resituer ce qu'il a découvert dans ses *Trois essais*, à savoir cette approche des pulsions. Au fond, c'est *via* le fantasme que l'analyste arrive à remonter du symptôme à la pulsion. C'est ce que Freud dit en toute lettre. Puis, à la fin, dans une partie qui paraît presque de rajout, il en vient au statut bisexuel du fantasme.

Je dis un rajout car c'est comme ça, en tout cas, que Strachey, le traducteur anglais et le présentateur de Freud, situe ce développement sur le caractère bisexuel du fantasme. Il est vrai que c'est très surprenant sous la plume de Freud de lire cette prise de position que tout fantasme connote une bisexualité fondamentale du sujet. Ce langage est évidemment chez lui un résidu des théories de Fliess, de son ami Fliess, sur la bisexualité. Nous sommes alors conduits à nous demander comment est-ce que nous, nous reformulons ça dans notre langage où la bisexualité n'apparaît pas.

Qu'est-ce que Lacan a mis à la place de la bisexualité ? Il a mis exactement le contraire. Il a mis la *nullisexualité*. Quand il implique l'objet *a* dans le fantasme, c'est précisément l'objet *a* en tant qu'asexué. C'est devant ça que cette thèse de la bisexualité est un brouillage. C'est un brouillage parce que ça essaye de formuler la sexualité en terme de rôle. C'est vrai qu'au niveau du rôle, je veux dire au niveau imaginaire, il y a toutes les conversions possibles, puisque, comme le note Freud, *"rien d'autre que l'activité et la passivité ne rend présents l'un et l'autre sexe dans l'inconscient*". C'est ce qui, plus tard, va conduire Freud à sa promotion du symbole phallique comme unique. Cette bisexualité, telle qu'il l'implique en 1909 dans le fantasme, elle n'est qu'une approche de cette fonction phallique comme référence unique pour les deux sexes, ce qui, au niveau imaginaire, rend évidemment difficile de les distinguer de façon exclusive.

Un pas de plus - c'est celui de Lacan - et nous serons au niveau d'impliquer dans le fantasme, l'objet *a* comme asexué, c'est-à-dire ce qui répond non pas à la bisexualité de Fliess, mais au *il n'y a pas de rapport sexuel.* C'est au fond avec cette formule du *il n'y a pas de rapport sexuel* que Lacan a libéré Freud de son problème avec le vocabulaire de Fliess.

Il suffirait d'ailleurs de prendre l'exemple que Freud nous donne de cette bisexualité dans le symptôme hystérique: *"Des symptômes nous sont fournis par certaines attaques hystériques, dans lesquelles la malade joue en même temps les deux rôles de fantasmes sexuels sous-jacents. Ainsi, dans un cas que j'ai observé, la malade en tant que femme tient d'une main sa robe serrée contre son corps, tandis qu'en tant qu'homme, elle s'efforce de l'autre main de l'arracher."*

C'est très joli. Freud nous montre là cette duplicité de la position hystérique s'incarnant dans ce mouvement contradictoire : d'une main une femme s'efforce de tenir sa robe serrée contre son corps, et, de l'autre main, s'efforce de l'arracher. Vous notez que nous retrouvons là presque ce que j'ai fait valoir dans le texte de Lacan, à savoir la dérobade hystérique, la dérobade au sens propre. Ce que Freud situe donc comme bisexualité, c'est là où nous pourrons, nous, impliquer, précisément dans le fantasme de l'hystérique, la position par laquelle elle s'identifie à l'homme dans son rapport à la femme, et sans que nous ayons nul besoin ici d'avoir recours à ce qui serait sa bisexualité. Cette bisexualité qui serait de nature, c'est une simplification pour le jeu identificatoire qui comme tel est beaucoup plus complexe.

Il y a un autre texte auquel je vous renvoie. Il s'agit des *Considérations générales sur l'attaque hystérique,* où Freud essaye de nous montrer, dans une forme de comportement hystérique, comme une figuration directe du fantasme par le corps, une prise directe du fantasme sur le corps, dans ce que lui-même appelle une pantomime hystérique.

Voilà son expression exacte : *"La figuration pantomimique du fantasme."* Figuration pantomimique que Freud implique comme étant évidemment passée par l'élaboration signifiante empêchant une lecture directe du fantasme, mais qui serait cependant l'objet même de l'analyse : décomposer cette attaque hystérique et y retrouver impliqué le fantasme qu'elle figure. C'est, aussi bien, l'exemple qu'il donne de cette femme à la posture contradictoire. Par l'analyse, on arriverait d'abord à décomposer cette attitude, puis à s'apercevoir qu'il y a eu au fond deux fantasmes conjoints: l'un où elle est la femme violée, et l'autre où elle est le violeur lui-même.

Je reviendrai au cours de l'année sur ces constructions freudiennes mais je me contente ici de marquer que si nous prenions ces textes pour base, nous aurions une doctrine simplifiée du fantasme et de ses rapports avec le symptôme: dans l'inconscient nagent les fantasmes qui sont comme les rejetons des rêveries diurnes conscientes, et qui se combinent et se manifestent dans les symptômes - le but de l'analyse étant alors de rendre conscients ces fantasmes comme causes des symptômes.

C'est une notion - je voudrais le signaler - qui reste tout à fait présente chez Lacan. Même si nous essayons, comme Lacan lui-même, d'aller au-delà de cette position, je ne vois pas comment nous pourrons éviter de maintenir intégralement la validité de ce point de vue à un certain niveau de la pratique.

C'est ce qui reste de toute façon inscrit dans le Graphe de Lacan. Si vous prenez ce Graphe, vous voyez que la porte d'entrée de l'étage supérieur se situe au point dit du grand Autre. Je dis que c'est la porte d'entrée parce que le seul vecteur qui conduit en haut part de là et d'aucun autre point. C'est d'ici que s'entame le seul chemin vectorialisé du sujet pour atteindre l'étage supérieur. Par contre, le point de retour de tout ce qui est dans ce Graphe le circuit proprement inconscient du sujet, se situe ici, et a, comme dernier poste inconscient, le fantasme dans son écriture lacanienne:

Schéma 1

Vous avez donc, ici, des tas de choses qui se passent entre ce point de départ et ce point d'arrivée. Le point d'arrivée, où se condense tout ce dont il s'agit dans l'inconscient, il se situe au poste du fantasme. C'est le dernier poste sur la voie de retour du circuit inconscient. Le point où ça se raccroche à l'étage inférieur - c'est ce que nous commenterons -, il est écrit s(A), et c'est de la combinaison de ces deux termes que se détache ce qu'il faut appeler symptôme.

Il faut voir que ce schéma en lui-même essaye de rendre compte de ce dont il s'agit exactement dans ce texte de Freud, à savoir l'intrication du fantasme dans tout symptôme. A cet égard, on pourrait formuler cette proposition: *pas de symptôme sans fantasme.* Le fantasme apparaît comme une condition nécessaire à la production du symptôme. C'est le point le plus classiquement freudien du Graphe de Lacan que de poser le fantasme comme

précurseur du symptôme. Dans les termes mêmes de Freud, c'est *"le précurseur mental immédiat du symptôme"*, et c'est exactement dans cette position qu'il est situé sur le Graphe de Lacan.

Je dirai cependant que le détour que fait Lacan est beaucoup plus vaste. Au départ, chez lui, fantasme et symptôme sont beaucoup plus séparés qu'ici. Ils sont beaucoup plus séparés puisque le point de départ de Lacan consiste justement à situer le symptôme dans un ordre de langage, tandis qu'il situe le fantasme dans l'ordre imaginaire. Lacan rencontre donc constamment comme problème ce qui apparaît chez Freud comme une solution.

Ca apparaît chez Freud comme une solution puisqu'il ne distingue pas, dans ce dont il s'agit ici, dans ce texte sur les symptômes hystériques, ce qui relève du signifiant et ce qui relève de l'image. C'est bien ce qui lui permet d'établir une continuité entre la figuration consciente et le refoulement de ce fantasme qui se met à donner son contenu à l'inconscient. Pour Lacan, au contraire, l'intrication de ces deux dimensions, et précisément l'intrication du fantasme et du symptôme, est problématique. C'est même ce point que Lacan ne cesse pas de reformuler jusqu'à la fin de son enseignement dans des termes différents.

La première façon de le faire, c'est de partir de ce que Freud lui-même note du fantasme diurne. Ca, c'est une découverte de la psychanalyse : tout le monde se raconte des petites histoires pour se tenir dans l'existence, tout le monde se met en scène. Le fantasme diurne va jusqu'à impliquer la cogitation commune. Freud nous invite à regarder les passants dans la rue, quand ils se font à eux-mêmes des petits sourires, qu'ils ont l'air un petit peu ailleurs.

C'est ce qui arrive très souvent dans la rue, mais comme maintenant il y a des voitures, ça donne des accrochages. Chaque fois que je viens ici par la rue d'Assas, j'ai l'occasion de m'en rendre compte. C'est une rue absolument impossible par l'étendue de la circulation, par son étroitesse, et elle donne l'occasion, dans les embouteillages, de vérifier que les gens, là, au sens de Freud, fantasment, qu'ils sont ailleurs.

Freud nous invite donc à observer que ça couvre même l'étendue de la cogitation moyenne. C'est, dans sa pertinence, une découverte de la psychanalyse. Ca a fasciné tous les analystes. Les psychanalystes ont tous été fascinés par les significations qui sont agitées dans les fantasmes des sujets. C'est d'ailleurs ça qui a produit cette grande confusion entre la dimension propre de la pulsion - par exemple sado-masochiste - et la dimension fantasmatique. C'est ça aussi qui a conduit les écrivains catholiques, jusqu'encore dans les années 50, François Mauriac entre autres, à considérer que Freud avait rempli d'ordures le coeur de l'homme, pour reprendre là une expression pascalienne qui montre bien que l'on n'a pas attendu Freud.

Cette possibilité pour le sujet d'être situé dans son fantasme, comment s'impose-t'elle d'abord à nous ? Elle s'impose d'abord à nous comme une figuration, et, dans son caractère de compensation imaginaire, elle paraît être exactement un phénomène du moi. C'est ce que Freud fait valoir. C'est pour ça qu'il peut impliquer le fantasme paranoïaque. Le fantasme est en définitive foncièrement mégalomaniaque. Evidemment, le sujet peut se cacher, ne pas toujours se mettre en évidence, mais, foncièrement, le fantasme met en scène un moi increvable. C'est ce que dit Freud. Le fantasme comme rêverie diurne, ça commente un *rien ne peut m'arriver à moi.*

C'est là, d'ailleurs, qu'il essaye de distinguer les fantasmes selon le sexe. Il dit que chez les jeunes femmes le fantasme est toujours érotique. Chez les hommes, il peut être érotique et il peut être aussi un fantasme d'ambition. Mais il ajoute que si l'on considère soigneusement le fantasme masculin, on s'aperçoit qu'en définitive l'homme fait tout ça pour une femme, et que donc c'est érotique aussi bien. Bref, vous voyez qu'il esquisse là une typologie assez sommaire de la rêverie diurne.

Alors, chez Lacan ? Ce que Freud attrape comme ça, on comprend tout de suite comment ça se traduit. "Le stade du miroir" - c'est avec ce texte que Lacan est entré dans la question du fantasme - c'est la matrice de tout fantasme. L'image du corps propre, en tant qu'elle est représentée foncièrement par l'autre, apparaît comme le principe même du fantasme.

Le principe qui subsume tout ça, c'est celui que j'ai déjà souligné l'année dernière, et qui a été tout de même pour Lacan - même si ça ne lui a pas résisté très longtemps - une sorte d'obstacle épistémologique à la théorie de l'objet *a*. Ce qui subsume tout ça, c'est que pour

Lacan le narcissisme, en tant que resitué à partir du "Stade du miroir", enveloppe toutes les formes du désir. Le désir - même celui entendu au départ comme désir de reconnaissance et non pas comme métonymique - est foncièrement lié au corps imaginaire. C'est ce que le jeu pervers démontre aussi bien.

Alors, comment Lacan formule-t-il en ce sens la relation du symptôme et du fantasme ? Quand, au départ, il met en valeur le fantasme comme commentaire de la "majesté" du moi - majesté entre guillemets car commentaire aussi bien de sa subordination à l'autre spéculaire -, il fait une corrélation entre fantasme et symptôme comme Freud en a donné la visée, mais il n'implique pas du tout le fantasme en tant qu'imaginaire comme cause du symptôme. Je veux dire qu'il ne le peut pas, puisqu'il situe au contraire le symptôme au niveau symbolique, et qu'il considère que le niveau symbolique a toujours la primauté sur le niveau imaginaire.

Est-ce que vous saisissez ça ? Ca veut dire qu'il est conduit à prendre en quelque sorte le contre-pied du Freud de 1908. C'est là que prend sa valeur ce qu'on trouve dans les textes du début des années 50, avant "La direction de la cure", à savoir que, certes, il y a un rapport du symptôme et du fantasme qui consiste à ce que le symptôme trouve son matériel signifiant dans les fantasmes du sujet, mais que ce rapport n'est pas du tout un rapport de détermination entre le fantasme et le symptôme.

Il y a un rapport du symptôme au fantasme dans la mesure où se dissout l'image de l'unité moïque, dans la mesure où elle vacille, où elle ne tient pas, dans la mesure où elle est foncièrement une agglutination imaginaire et en même temps une désagrégation puisqu'elle n'est pas complètement intégrée, et qu'alors le signifiant s'empare des éléments issus de cette désagrégation, de ces éléments imaginaires, et les met en fonction dans la structure symbolique - ce qui fait que le fantasme apparaît comme matériel du symptôme, ce dernier empruntant au fantasme comme imaginaire des éléments qu'il déplace et met en fonction.

Mais ce rapport n'est pas un rapport de détermination entre le fantasme et le symptôme. La causalité du fantasme sur le symptôme, qui est impliquée très directement par Freud, est au départ impossible à Lacan parce qu'il distingue le fantasme comme imaginaire du symptôme comme symbolique, et que son effort pendant des années est de montrer en quoi le symbole prime sur l'imaginaire. Il faudra qu'à la fin - et ce n'est pas encore le cas dans ce Graphe - il finisse par mettre en cause le réel dans le fantasme pour pouvoir rendre au fantasme cette causalité sur le symptôme.

Ce que je condense ici, vous le trouvez, par exemple, page 427 des *Ecrits*, lorsque Lacan indique que le narcissisme enveloppe les formes du désir: *"C'est en effet dans la désagrégation de l'unité imaginaire que constitue le moi, que le sujet trouve le matériel signifiant de ses symptômes."* C'est une phrase qui répond mais qui en même temps contredit la lettre du texte de Freud de 1908 sur les fantasmes hystériques dans leurs relations à la bisexualité.

Le fantasme, destitué là de sa position de causalité, a, au départ chez Lacan - et c'est encore ce dont son écriture du fantasme garde la trace -, une structure d'image qui est toute à l'opposé de la structure du langage du symptôme. C'est pourquoi, dans la toute première partie de son enseignement, vous n'avez quasiment pas de doctrine du fantasme. La seule doctrine du fantasme que vous avez, c'est la théorie du moi. Vous avez l'idée que tout fantasme est en définitive fantasme du moi. C'est ce que dit Freud: *"Tout fantasme diurne est un fantasme qui exalte le moi."* Il y a un tel poids du premier pas de Lacan - l'inconscient structuré comme un langage - que le fantasme n'apparaît pas d'emblée structuré comme un langage, et qu'il a été en quelque sorte mis de côté par les élèves de Lacan.

On a finit par s'apercevoir de son importance dans la théorie de Lacan, à partir seulement du moment où il a dit que la fin de l'analyse se jouait autour du fantasme, autour de la traversée du fantasme. Alors là, évidemment, ça a mis tout le monde en arrêt, et tout le monde a commencé à se demander ce que pouvait bien être cette traversée du fantasme. Mais il faut s'apercevoir que ce n'est que la fleur de tout un chemin théorique et pratique extrêmement complexe, étant donné le point de départ de Lacan qui était une subordination du fantasme comme imaginaire.

Que le symptôme soit structuré comme un langage, c'est ce que Lacan, au départ, a été expliquer aux professeurs de philosophie, en 1957, dans le texte "La psychanalyse et son

enseignement". C'est un texte qui est destiné à illustrer que l'on ne comprend pas le symptôme à le considérer simplement comme un signe, qu'il n'a pas dans la psychanalyse de corrélation directe avec tel trouble dont il serait la manifestation, mais qu'il est soutenu par la même structure que celle du langage, c'est-à-dire par un écart entre le signifiant et le signifié:

$$\Sigma \rightarrow \frac{S}{s}$$

C'est poser que le symptôme comme tel est écrit et donc qu'il peut être lu - ce qui veut dire que le symptôme s'articule à partir du signifiant et non pas à partir de la signification.

Evidemment, là aussi, Lacan s'écarte de la position freudienne. Freud nous dit, sur l'hystérique, que ses symptômes relèvent toujours d'un fantasme, qu'un fantasme c'est un petit roman, et qu'un symptôme condense donc les romans de l'hystérique. C'est dire qu'en définitive il y a toujours une signification - puisqu'un roman c'est ça - qui cause le symptôme. C'est ce qui conduit les analystes, qui se guident là-dessus d'une façon très exclusive comme les kleiniens, à raconter des romans, des autres romans au patient. On voit bien que c'est une position tout à fait distincte dans l'interprétation que de se régler sur le signifiant du symptôme, auquel cas l'analyste est plutôt porté à produire du non-sens - ce qui est un avantage.

On ne retiendrait que ça de la théorie technique de Lacan que ce serait déjà beaucoup. Mais c'est évidemment contradictoire avec l'idée qu'au coeur du symptôme il y a un petit roman. L'idée d'un petit roman est contradictoire avec l'idée qu'il y a un signifiant qui ne veut rien dire au coeur du symptôme. Ce n'est pas la même chose du point de vue technique.

Cette mise en valeur de l'écriture du symptôme, de ce que le symptôme n'est pas une signification, vous la trouvez page 445 des *Ecrits : "En tant que formation particulière de l'inconscient, il n'est pas une signification."* Le fantasme, lui, répond non pas à cette structure symbolique, S/*s*, mais à la structure *a* - *a'* du stade du miroir. Le symptôme répond à la structure saussurienne et le fantasme répond à la structure du miroir. C'est ce qui explique cette dévalorisation du fantasme dans cette première théorie de Lacan.

On peut pourtant s'apercevoir que le fantasme est là en définitive présent, mais à une place où il n'est pas isolé comme tel dans le texte de l'époque. Je vous demanderai pour cela de regarder le texte "La psychanalyse et son enseignement" qu'on ne lit pas assez.

Ce fantasme est présent et Lacan ne peut pas ne pas le réintroduire quand il s'agit de la clinique, c'est-à-dire quand il veut nous animer le sujet du symptôme. Chaque fois que l'on veut animer le sujet du symptôme, que l'on veut le démontrer et le faire voir, il faut l'impliquer dans son fantasme. Même quand Lacan ne le dit pas, c'est ce qu'il fait. C'est ce qu'il fait et je ne fais pas là une critique à son endroit, puisqu'il suffit de comparer ce texte de "La psychanalyse et son enseignement" avec ce que Lacan formule sur les mêmes points dans "Subversion du sujet et dialectique du désir" - ces passages que je vous ai mentionnés à propos de la phobie, de l'hystérie et de l'obsession -, pour s'apercevoir, en fait, que c'est du fantasme qu'il parle dès qu'il s'occupe de la clinique du sujet.

Une fois qu'il a présenté le symptôme comme structure de langage - ce qui est une théorie générale du symptôme -, Lacan s'occupe de nous faire vivre ça dans la clinique. A ce moment, il ne s'agit plus seulement des symptômes comme structures de langage, mais aussi bien des types de symptôme, et précisément des grandes structures cliniques, celles qu'il choisit de mettre en valeur, c'est-à-dire l'hystérie et l'obsession.

Que dit-il ? *"La névrose hystérique comme la névrose obsessionnelle constituent une sorte de réponse à une question fondamentale que se posent les sujets."* J'avais parlé de ça il y a deux ans. J'avais parlé de la clinique des questions, par où Lacan a attrapé les structures au départ. Chaque sujet porte une certaine question à quoi sa structure clinique constitue une réponse. C'est une formule approchée de ce qui viendra ensuite - je l'ai déjà mis en valeur -, à savoir rapporter les structures cliniques au désir de l'Autre, c'est-à-dire à l'Autre barré. Avant de rapporter les structures cliniques au désir de l'Autre, Lacan les rapportait - ce qui est très proche de la phénoménologie - à la question du sujet. Mais là, nous avons

affaire à la question qui se rapporte au désir de l'Autre, et la question, ça peut s'écrire, bien sûr, grand A barré: A.

Donc, là, Lacan nous présente les structures cliniques comme autant de réponses à une question qui, chez l'hystérique, est une question sur l'identité sexuelle, et chez l'obsessionnel une question sur son existence. Ce que Lacan, en fait, nous présente, c'est le fantasme mis en acte par ces sujets, et c'est ce qu'il appelle du terme freudien de pantomime que je vous ai signalé.

Je suis là très près de son texte, page 451. Chacune de ces structures cliniques, en tant que réponse à la question du sujet, est soumise à la condition de se concrétiser dans une conduite du sujet. C'est à peu près ce que dit Lacan. C'est un genre de phrase qu'on ne lit pas quand on lit les *Ecrits*, je veux dire qu'elles apparaissent à côté des phrases où flamboient la structure du langage, l'objet *a*, le surmoi obscène et féroce. C'est exactement dire que la réponse que constitue chaque structure clinique à la question fondamentale du sujet, *"se concrétisent,* dit Lacan, *dans une conduite du sujet qui en soit la pantomime".*

Je pense que ce n'est pas par hasard qu'il reprend le terme freudien de *pantomime* qui figure dans le texte que je vous ai mentionné, et qui est, à cet égard, comme de la pensée mise en scène. C'est ce que dit Lacan : c'est une pantomime, c'est-à-dire que c'est un jeu muet mais qui n'en a pas *"un moindre titre à cette qualité de pensée formée et articulée que Freud décerne à ces formations de l'inconscient plus courtes, que sont le symptôme, le rêve et le lapsus".*

Qu'est-ce que ça veut dire ? Ca veut dire que dans le même mouvement où il a repoussé le fantasme comme fantasme du moi dans la dimension imaginaire, il est conduit à réintroduire *le* fantasme dans une dimension beaucoup plus éminente, à savoir qu'il est obligé de mettre en valeur, étant donné sa problématique de l'époque, ce qu'il y a de symbolique dans le fantasme. La difficulté se concentre dans ce mot de *pantomime.* C'est à la fois muet et néanmoins articulé. Il dit ça très joliment quand il nous parle des *"formations de l'inconscient plus courtes"*, car ce qu'il va en fait impliquer - vous le verrez dans la suite de la page -, c'est toute l'étendue de la vie du sujet, *et* c'est là, si vous voulez, que le fantasme est le plus invisible.

Dans la psychanalyse, on est habitué à quoi faire ? Eh bien, c'est par ces fragments-là qu'on attrape les choses dans l'expérience analytique, par ces formations courtes de l'inconscient, que sont le lapsus, le mot d'esprit ou le rêve. Ce sont des formations courtes à partir de quoi on a une prise. Mais ce qu'on ne voit pas, c'est la formation de l'inconscient comme longue, c'est-à-dire celle qui implique ce qu'on appelle d'habitude la vie du sujet. Il y a un sens où le fantasme recouvre cette vie, je veux dire est la structure de cette vie.

Ca fait d'ailleurs valoir tout l'intérêt de la considération de Lacan sur Sade. Le remarquable, c'est qu'il fait deux schémas pour Sade. Il fait un schéma pour son fantasme tel qu'il est dans son oeuvre, et il fait un deuxième schéma pour sa vie. Il nous dit bien que c'est dans la mesure où Sade n'a pas été dupé par son fantasme, dans la mesure où Sade a franchi son fantasme, qu'il y en a le répondant dans la logique de sa vie.

Quand Lacan nous présente des sujets captifs de leur fantasme, la structure de leur vie en donne alors la pantomime. Ca se répond exactement. Autrement dit, Lacan, aussi bien dans "La psychanalyse et son enseignement" que dans "Subversion du sujet", nous présente d'un seul tenant le fantasme et la vie des sujets. Et c'est là qu'on voit le moins le fantasme. C'est quand il est partout - partout dans la pantomime du sujet.

Quelles sont les pantomimes que Lacan nous présente ? Ce sont évidemment des pantomimes fantasmatiques. Il nous présente la pantomime hystérique et la pantomime obsessionnelle. Ca concerne étroitement leur façon d'agir.

Remarquez que quand Lacan reprendra plus tard la question dans sa "Direction de la cure", c'est tout de suite à la question de l'acte qu'il ira quand il s'agit de la formation des symptômes. Je peux déjà vous y renvoyer, puisque je n'aurai sans doute pas le temps d'y arriver aujourd'hui. Je vais finir sur cette pantomime, mais je vous renvoie cependant à la page 636 des *Ecrits* où Lacan, encore une fois, reprend les textes de Freud en écrivant deux pages sur la formation des symptômes.

Il le dit en toute lettre - ce n'est pas moi qui le fait parler : *"Ici se placent quelques remarques sur la formation des symptômes."* Vous ne pouvez lire ça que sur le fond du texte de Freud, et vous verrez pourquoi c'est immédiatement le fantasme que Lacan implique

cette fois-ci dans la formation du symptôme. Ca signale qu'il a franchi une ligne tout à fait essentielle entre cette page 451 et cette page 636.

Comme d'habitude chez lui, les coupures sont tout à fait invisibles. Il y a des auteurs qui adorent dire tous les six mois qu'ils ont complètement changé de théorie, qu'ils se sont trompés, et que maintenant ils vont repartir d'un pied nouveau. Vous avez ça chez Bertrand Russell, et aussi, à l'occasion, chez Freud. C'est le goût de signaler son propre changement d'orientation. Il faut bien dire que Lacan, lui, glisse là-dessus. Il glisse et c'est plus qu'un artifice de présentation. C'est que profondément ça reste, sur des points essentiels, orienté vers la même destination, même si, lorsqu'il viendra plus tard à impliquer le fantasme dans une position déterminante par rapport au symptôme, nous serons dans une nouvelle configuration.

Revenons à la pantomime. Comment Lacan nous présente-t-il là la pantomime hystérique ? Il nous la présente sous des aspects de comportement, il nous la présente essentiellement dans ses rapports à l'Autre femme - ce qui, justement, a échappé à Freud dans ce texte où il réduisait la chose à la bisexualité. Il avait bien noté que l'hystérique, dans cette attaque, est susceptible de s'identifier à l'homme et qu'elle peut être à la place de l'homme, mais ce qu'il aurait pu attraper dans cet exemple, qui mérite vraiment d'être un paradigme de l'attaque hystérique, c'est que la femme dont il s'agit dans cette posture, c'est précisément l'autre femme, offerte à l'homme.

A cet égard, voyez les termes mêmes que Lacan emploie, à savoir que l'hystérique, comme sujet féminin, signifie à une autre femme une contrainte par corps en la faisant saisir, dit Lacan, *"par les offices d'un homme de paille"*. C'est ce qui est lisible dans l'attaque hystérique que Freud nous montre: la contrainte par corps. Elle prête son corps à l'autre femme, et c'est elle-même qui, par clivage, figure aussi bien l'homme de paille dont il s'agit.

Ca se voit dans un fantasme féminin qui m'a surpris et que j'ai trouvé finalement plus répandu que je ne le croyais - un fantasme beaucoup plus complexe que celui que l'on prête à l'homme et qui est celui de rêver d'un autre partenaire au moment même où il possède sa partenaire. Ca, on peut dire que c'est relativement répandu et qu'on s'y attend, que c'est même populaire.

Il ne faut pas croire que dans l'autre sexe, quand il s'agit de l'hystérie, le répondant serait qu'une femme, de la même façon, fantasmerait un autre partenaire. Ce qui est proprement hystérique, là, c'est de fantasmer, non pas d'être possédée par un autre homme, mais d'être une autre femme que saisit cette homme-là, et de s'offrir comme autre, d'offrir son corps comme corps de l'autre femme à un homme. Ca peut être pour des sujets un fantasme nécessaire à obtenir l'orgasme. C'est là que nous saisissons cette position de l'autre femme au plus secret du fantasme, dans le fantasme comme rêverie instrumentale pour le plaisir sexuel. Fantasme très caché, évidemment. Le partenaire n'en soupçonne rien, ni personne. Il faut l'analyse pour que ça vienne.

Nous saisissons donc cette position de l'autre femme au plus secret du fantasme, comme nous saisissons, de façon patente, la pantomime hystérique dont parle Lacan. Et, au fond, la difficulté de situer le fantasme, elle est bien là. C'est que, d'un côté, le fantasme est au plus secret du sujet et comme son bien le plus intime - il est ce recours pour soutirer malgré tout du plaisir contre l'angoisse du désir de l'Autre -, et que, d'un autre côté, ça s'étale dans la pantomime de l'intrigue hystérique qui fait le quotidien parfaitement repérable du comportement de ce sujet.

Je dirai qu'il en va aussi bien pour ce que Lacan, toujours dans ces mêmes pages - ici ce sont les pages 452 et 453 -, nous présente de la pantomime obsessionnelle. Ces termes que Lacan emploie ici - *pantomime, stratégie, jeu, tragédie,* et qui nous montrent à chaque fois impliquer une image, ce qu'il appelle une image, un fantoche, un miroir - sont autant de *"formes concrétisées*" - c'est le terme de Lacan - qui montrent en l'occurrence la présence de ce qui figure un double imaginaire, mais qui montrent surtout que, pour un sujet névrosé, son désir ne se sustente qu'à la condition d'être dans un autre. Ca ne fait que dire que ça se présente à lui sous une forme qui lui est fermée. Cet autre se présente à lui comme inconnu.

Eh bien, je crois que je vous ai fait faire là un petit parcours entre Freud et Lacan, et je reprendrai la fois prochaine sur cette pantomime ou cette tragédie.

Nous allons aujourd'hui essayer de faire un pas dans cet abord du fantasme dans sa relation au symptôme, et je peux vous donner tout de suite la série des trois termes qui pour moi organisent, ou au moins constituent, la perspective de ce cours. Ce sont trois termes dont la mise en série n'est pas commune, mais qui permettent de dire qu'elle est illuminante pour l'usage des concepts de la psychanalyse. Je crois que ça justifie tout un pan de l'enseignement de Lacan. Ces trois termes sont : le refoulement originaire, le fantasme fondamental, et le masochisme primordial.

C'est illuminant parce qu'on s'aperçoit tout de suite, quand on écrit cette série, que ces termes avaient toujours eu vocation à être rapprochés, au moins par l'adjectif qui les qualifie dans ces zones de l'origine, du fondement et de la primarité. Je crois que si nous arrivons à nouer ces trois termes, nous aurons fait un progrès dans la conception de la fonction du fantasme, un progrès inaperçu mais que Lacan a déjà fait.

Ceci est donc la perspective du cours d'aujourd'hui, et je vais essayer d'y arriver en partant de cet emblème que nous laisse Freud et que je vous ai donné la dernière fois, à savoir cet emblème de l'hystérie, que l'on peut trouver dans la posture contradictoire qu'affecte telle hystérique à laquelle Freud se réfère, et où le sujet mime à la fois un attentat à sa pudeur et sa défense, sa protection - pantomime d'une femme qui, d'une main, fait le geste d'arracher sa robe, mais qui, de l'autre, plaque au contraire sa robe contre elle.

Freud rapporte cette contradiction mise en acte, mise en scène dans ce qu'il appelle une attaque hystérique, à ce qui serait pour lui la composante de tout fantasme, à savoir la bisexualité - terme qui fait partie du legs de Fliess à la psychanalyse. On ne peut prendre ce terme de bisexualité que comme l'indication d'un problème. En l'occurrence, c'est une façon de dire que c'est en tant qu'homme, ou au moins à travers l'homme, que l'hystérique désire. C'est cette identification masculine que Freud repère dans cette pantomime. Nous avons là Diane et Actéon en une seule personne qui, à la fois, dénude et voile.

Ce que Freud appelle bisexualité, c'est le fait que le sexe dans le fantasme soit insituable, qu'il ne se laisse pas répartir. C'est bien cette impossibilité de répartir le sexe en terme de rôle - la pantomime est bien une affaire de rôle - qui conduira Lacan à poser son objet *a* comme asexué. Cette asexuation, à se traduire et à s'incarner dans ces rôles, donne cette figure tourmentée où l'intuition de Freud a repéré le clivage qu'il nous désigne.

Au fond, cet emblème de l'hystérie, c'est en même temps l'emblème de ce que l'on peut attendre d'une considération de la pantomime des structures, comme j'en ai tiré l'expression, la dernière fois, de l'enseignement de Lacan. A cet égard, il est évident que le fantasme se présente à nous comme un accordéon. Par tout un aspect de son fonctionnement conceptuel, le fantasme est la matrice du comportement, et, par là, embrasse tout ce qui est de l'ordre de l'action d'un sujet. Le fantasme, à cet égard, n'a pas de limite. Il s'égale à la réalité du sujet. Quand, par contre, l'accordéon est resserré, refermé, nous avons le fantasme comme réductible à une phrase, c'est-à-dire le fantasme que nous présente Freud dans son *Un enfant est battu.*

Lorsqu'on a à utiliser ce terme de fantasme, on est évidemment balancé de cette extension maximale à cette réduction au minimum, à ce qui suffit à faire une phrase porteuse d'une signification. Je crois que j'ai déjà présenté ce va-et-vient dans les cours précédents. Quand on étend et resserre l'accordéon, ça fait une petite musique, la petite musique du fantasme.

Ca a été une découverte de la pratique de la psychanalyse que cette fonction privilégiée de certaines images, que cette narration imagée qui double l'existence patente, l'existence apparente. C'est une découverte que Freud n'a pas présentée en son nom propre, et ce pas seulement parce qu'il l'a d'abord amenée dans sa collaboration avec Breuer. Il est sensible que cette *réticence* que je signalais à propos du fantasme - trait de structure repéré, mis en évidence par Freud et repris par Lacan - est manifeste chez Freud aussi bien.

C'est là, bien sûr, qu'achoppent tous les essais d'analyse de Freud. Il nous a certainement renseigné sur ses formations de l'inconscient à lui. Il nous a renseigné sur ses

rêves. Il s'est pris lui-même comme patient dans sa *Psychopathologie de la vie quotidienne*. Il est clair, en effet, que le recueil de bonnes histoires qui figurent dans *Le Mot d'esprit* est issu du milieu même du discours où il a lui-même baigné. Nous avons donc peut-être une idée des symptômes de Freud, mais nous n'avons pas la moindre idée de son fantasme, et ça met une limite à tous ces essais d'analyse sur sa personne. Disons alors que cette découverte est venue des patients de la psychanalyse.

Freud, dans sa conférence de 1907, voit même, dans cette narration constante du sujet à lui-même, l'origine de la création, de la créativité, et spécialement de la créativité littéraire. C'est certainement quelque chose que l'on a aujourd'hui oublié au bénéfice de "L'instance de la lettre", en croyant au fond que la littérature s'égale au fonctionnement de la chaîne signifiante.

La thèse de Freud en 1907 est une thèse de l'origine moïque de la littérature, mais, avant de la démentir, comme nous y invite le moderne de la création littéraire, il faudrait d'abord la prendre en considération, et voir que ce qui se lit comme littérature reste évidemment déterminé par son origine moïque.

C'est un autre problème que celui de la littérature qui ne se lit pas, qui est un continent nouveau, et qui a pris pendant un temps une part importante de l'édition en France. Puis, pressés par les lois du marché, on est revenu à la littérature du moi. Il est sensible, là, que nous devrons, à partir de la question du symptôme et du fantasme, avancer vers la question de la sublimation qui, dans ce texte de Freud, n'est qu'effleurée.

La fois dernière, je me suis arrêté sur la question de la formation des symptômes. Je vous avais marqué, par quelques citations rapides, que cette formation est chez Freud, de 1907 à 1909, rapportée au fantasme. On peut même là être plus précis. Il y a des fantasmes qui sont, dit Freud, d'emblée inconscients, mais, dans la plupart des cas, le fantasme est d'abord conscient: nous avons d'abord la rêverie diurne.

Ce fantasme conscient n'est pas un élément simple. Freud y distingue deux éléments qui se rapportent l'un à l'autre par soudure. Il met là en jeu ce qu'il appelle l'auto-érotisme, c'est-à-dire la satisfaction que le sujet parvient à tirer d'une zone érogène. Puis, dit Freud, par fusion, cette satisfaction auto-érotique se trouve rapportée à une représentation, à une représentation que nous, nous pouvons appeler imaginaire. Ce qui fait donc le fantasme conscient est alors la soudure de ces deux éléments hétérogènes.

C'est là que Freud a aperçu un certain clivage du fantasme, ce fait que le fantasme est composé de deux éléments hétérogènes. Il n'a pas, bien sûr, appelé ça le $ et le *a*, mais, par son idée de soudure, il nous donne une idée de la formule lacanienne du fantasme : ($ <> *a*). Je dirai même que Lacan a mis quelques temps, dans sa construction, pour retrouver ce qui est là presque le point de départ de Freud. Ce que Freud appelait cette satisfaction issue d'une zone érogène, c'est ce que Lacan a réélaboré, toujours sous le chiffre de *a*, comme le plus-de-jouir, comme le gain de jouissance.

Le second élément, dit Freud, c'est une représentation de désir qui est empruntée à ce qu'il appelle le domaine de l'amour d'objet. Nous n'avons pas à forcer les choses pour inscrire ça sous le chef du sujet du désir, du sujet barré du désir : $. Autrement dit, d'emblée, pour Freud, l'accent est mis sur la caractère hétérogène des deux éléments qui sont soudés dans le fantasme. C'est, si l'on veut, l'état natif du fantasme.

Ensuite, corrélativement, il y a, dit Freud, renoncement à l'activité auto-érotique et refoulement du fantasme qui là passe à l'état inconscient. C'est alors ce fantasme devenu inconscient qui, sous certaines conditions, s'impose sous forme de symptôme pathologique. Nous avons là, en fait, une narration du déterminisme du symptôme, c'est-à-dire : une pratique érotique, puis la soudure de cette pratique avec des représentations, soudure qui produit le fantasme comme conscient, puis un renoncement à l'activité auto-érotique suivi d'un refoulement du fantasme, et enfin la possibilité que ce fantasme revienne sous forme de symptôme. C'est ce qui, aux yeux de Freud, justifie sa définition du fantasme comme précurseur psychique immédiat du symptôme.

Je vais vous lire là un petit passage du texte de Freud qui est spécialement clair : *"Ainsi les fantasmes inconscients constituent le stade psychique qui précède immédiatement toute une série de symptômes hystériques. Les symptômes hystériques ne sont rien d'autre que les fantasmes inconscients trouvant par conversion une forme figurée. Ainsi la perte des habitudes onanistes se trouve en fait annulée, et le but final de tout le processus pathologique*

est alors atteint. L'intérêt de qui étudie l'hystérie se détourne bientôt des symptômes pour se porter sur les fantasmes dont ils résultent. La technique de la psychanalyse permet, à partir des symptômes, de deviner tout d'abord ces fantasmes inconscients, et ensuite de les rendre conscients chez le malade. Par cette voie, on a découvert que les fantasmes inconscients des hystériques correspondent pleinement aux situations de satisfaction que le pervers réalise constamment. Si on est en peine de trouver des exemples de cette sorte, on n'a qu'à se rappeler ce que, dans l'histoire, agençaient les empereurs romains, où la démesure n'était naturellement déterminée que par la puissance illimitée des producteurs de ces fantasmes. Les formations délirantes des paranoïaques sont des fantasmes de la même nature mais devenus immédiatement conscients, portés par la composante sado-masochiste de la pulsion sexuelle. On connaît bien, d'ailleurs, le cas où des hystériques ne donnent pas expression de leurs fantasmes sous forme de symptômes, mais dans une réalisation consciente, imaginant ainsi et mettant en scène des attentats, des sévices, des agressions sexuels."

Cette thèse nous donne la définition de ce qu'est, à l'époque, pour Freud, une psychanalyse, et elle établit entre le fantasme et le symptôme une continuité causale. Si je voulais prendre des termes kantiens en les détournant de leur usage, je dirais que Freud nous présente ici le symptôme comme la *ratio conoscendi*, et le fantasme comme la *ratio essendi* du symptôme. Seulement, il est certain que c'est au prix de ne faire là aucune distinction entre imaginaire et symbolique. C'est ça qui pèsera sur toute la descendance kleinienne. Ca conduit à considérer l'inconscient comme peuplé de fantasmes, de fantasmes qui sont causes de symptômes.

J'ai mis en valeur, la dernière fois, que Lacan, au point de départ de son enseignement, pose au contraire une discontinuité du symptôme et du fantasme. Il adopte certainement le point de vue freudien selon lequel le fantasme appartient au champ du moi, mais, du même coup, il le sépare du symptôme en tant que le symptôme se rapporte, lui, au champ de l'inconscient. C'est bien dans cette problématique-là que nous nous situons. Nous ne sommes pas dans une problématique de continuité du fantasme et du symptôme. D'ailleurs, ce n'est pas de ça que je suis parti. Je suis parti, déterminé par l'enseignement de Lacan, d'une opposition phénoménologique du symptôme et du fantasme dans l'expérience analytique.

C'est d'ailleurs bien là qu'il faut se méfier d'une phénoménologie immédiate. Je peux, bien sûr, présenter le fantasme et le symptôme comme immédiatement distincts dans l'expérience analytique. C'est crédible. C'est crédible car, après tout, si on dit ça devant une assemblée d'analystes, personne ne se lève pour dire que c'est complètement différent dans son expérience à lui. Ca viendra peut-être, mais, justement, ça ne vient pas, ça ne vient pas tout seul.

On peut mettre ça sur le compte de l'indifférence qui est effectivement assez répandue dans les exposés mutuels que les analystes peuvent se faire les uns devant les autres, mais disons plutôt que c'est un engagement de ma part que d'opposer symptôme et fantasme. Je considère que c'est un engagement clinique, qui va plus loin que de raconter un cas que l'on a en traitement. Quand on raconte un cas, on ne parle que dans le particulier. En même temps qu'on s'expose, le reste est de côté. On s'expose, évidemment, à ce que quelqu'un vous dise que ce n'est pas comme ça qu'il faut faire, mais, ce que je veux dire, c'est que là on fait des thèses sur le particulier. C'est assez distinct de faire une thèse qui porte sur la généralité de l'expérience. Cela dit, il est évident que cette phénoménologie immédiate n'est que d'apparence. Elle n'est que d'apparence parce qu'elle est, bien sûr, strictement déterminée par cette discontinuité établie par Lacan entre imaginaire et symbolique, et qui se répercute entre fantasme et symptôme.

Il nous faut là produire l'x de Lacan, cet x qui est caché dans le schéma L - ce schéma que Lacan avait baptisé de la première lettre de son nom. Ce schéma, en fait, n'habille qu'un x. Il met le champ du moi en travers du champ de l'inconscient Nous n'avons pas là un schéma de continuité entre le fantasme, qui se produit en a - a', et le symptôme, qui se produit en S - A. Nous avons, au contraire, une discontinuité, et une traverse qui concrétise la résistance de l'imaginaire.

Au fond, dans toute la première partie de l'enseignement de Lacan, le fantasme est une résistance imaginaire, y compris la résistance imaginaire de l'analyste qui ne se fie qu'aux significations dégagées par le fantasme. En même temps, évidemment, ça prépare ce qui

sera la deuxième problématique de Lacan à propos du fantasme. En effet, ça pose à l'évidence, schématiquement, la question de l'articulation du symptôme et du fantasme, c'est-à-dire de savoir à quel point, à quel moment se produit le fantasme. A quel point vient-il émerger dans le signifiant ?

Je dirai que cette problématique est déjà prescrite par le schéma L, rien qu'en suivant cette forme imaginaire qui est là en travers, cette forme d'incidence, d'interférence. Par là, en terme d'interférence - comment est-ce que ça interfère? comment interfèrent ces deux vecteurs? -, nous atteignons tout de suite la deuxième problématique de Lacan. Bien sûr, chez Lacan, les deux vecteurs qui interfèrent, ça va changer, mais c'est toujours en terme d'interférence que ce sera posé, au moins dans la partie médiate de son enseignement.

Ce schéma donc, nous guide en lui-même. En effet, pour qu'une image devienne prévalante pour le sujet - une image empruntée au champ du moi, sur le vecteur a - a' -, il faut que la chaîne signifiante, qui se déroule suivant l'autre vecteur, soit rompue en un point. Lacan est dans une problématique de discontinuité et pas de continuité, et, en même temps, cette discontinuité se présente sous cette forme de traverse et d'interférence des deux axes.

Même quand il pose que seule est déterminante pour le sujet la chaîne signifiante, il faut, pour rendre compte de la prévalance d'une image, nécessairement mettre en jeu une rupture, une faille de cette chaîne signifiante. Je dirai donc que d'emblée, le fantasme, même conçu seulement dans sa fonction imaginaire, est logiquement rapporté par Lacan à la fonction du A barré. Si on entend par A l'ensemble des signifiants, le fantasme est nécessairement articulé au manque dans l'Autre : A.

Ce type de nécessité logique, c'est ce qui apparaît dès que Lacan a à rendre compte de la prévalance de ce qu'il pense être un élément imaginaire. Je peux vous en donner un exemple avec le surmoi. Quand Lacan accentue avant tout sa fonction d'image obscène et féroce, à quoi le rapporte-t-il, sinon à la rupture d'un maillon de la chaîne signifiante. Voilà la citation, page 434 des *Ecrits : "des ressorts qui, dans la maille rompue de la chaîne symbolique, font monter de l'imaginaire cette figure obscène et féroce où il faut voir la signification véritable du surmoi."*

C'est une phrase qui est entièrement conditionnée par le schéma L, et qui rapporte la prévalance de cette figure strictement imaginaire - ça vient du fond de l'imaginaire - à quelque chose qui n'est pas simplement là une figure de style chez Lacan : *"la maille rompue de la chaîne symbolique."* C'est une façon, imagée dans le style, d'impliquer déjà la fonction que nous, nous simplifions comme A barré. Ce que nous retrouvons à d'autres endroits comme la fonction du désir de l'Autre dans le fantasme, est déjà là saisie par Lacan dans cette expression de *la maille rompue de la chaîne symbolique.*

Evidemment, il y a beaucoup de façons dont une chaîne signifiante peut se rompre. Il y a une rupture spéciale de la chaîne symbolique qui s'appelle la psychose. La psychose se produit quand une maille, une maille distinguée comme le Nom-du-Père, manque. Et cette rupture est corrélative de la prévalance d'une fonction où nous reconnaissons le surmoi - un surmoi dont l'injonction lacanienne: *Jouis!* se fait aussi bien entendre.

Eh bien, dans le fantasme, il en va de même. Il en va de même sous une forme humanisée. C'est bien sur cette frontière-là que les hystériques sont folles. Exactement sur cette frontière de la psychose et du fantasme. Le fantasme est aussi bien déterminé par une rupture de la chaîne symbolique que par un aménagement dans cette rupture - un aménagement qui ne laisse pas moins tout à fait présent, dans le moindre des fantasmes, la figure du surmoi et la fonction de la jouissance. C'est pour cela que pour parler du fantasme, Lacan est allé chercher Kant et Sade, et que son texte "Kant avec Sade" est partagé entre l'analyse du surmoi et l'analyse de la fonction de la jouissance.

Dans la psychose, ces fonctions sont présentes mais autrement réparties. Autrement réparties est trop dire. Dans la psychose, ces fonctions sont présentes dans le réel. Le fantasme, c'est ce petit théâtre privé d'Anna O., et on sait bien qu'il y a aussi un théâtre privé de Schreber. Simplement, il n'y met pas cette connotation-là. Il n'y met pas la connotation de l'irréel mais, au contraire, sa certitude. Cette rupture est en fonction dans le fantasme.

On l'a senti quand les malheureux disciples de Lacan ont voulu faire équivaloir la fin de l'analyse comme traversée du fantasme à un moment psychotique. Ca n'a rien à voir ! Ca

n'a rien à voir mais ces malheureux étaient évidemment guidés sans le savoir par cette logique. On peut en conclure que le fantasme, ça peut être pour chacun son grain de folie. Pourquoi pas? D'ailleurs, Freud nous y invite quand il met en série fantasmes de l'hystérique et fantasmes du paranoïaque.

Je crois ici que la thèse est générale : l'articulation du fantasme au signifiant passe par la mise en jeu de l'Autre comme barré. Cet Autre barré, je dirai que c'est un poste décisif pour la clinique. Chaque fois que Lacan a fait des tableaux cliniques - même s'il pouvait dire que la clinique est une affaire de types de symptôme -, chaque fois qu'il a mis en série les types cliniques, il l'a fait, en définitive, à partir du fantasme. Même quand il semble le faire à partir de l'Autre, il le fait toujours à partir de l'Autre comme barré. C'est une thèse que l'on peut affirmer: la clinique se réfère à l'Autre barré. C'est la façon dont se répartissent, chez les sujets, les modes de se rapporter à l'Autre barré.

Quand on fait une clinique à partir du symptôme, on la fait, au contraire, à partir de l'Autre non barré. C'est alors la clinique du sujet supposé savoir. Elle est tout à fait légitime, d'ailleurs. Seulement, c'est là que l'on n'arrive plus à défaire la clinique analytique de la clinique psychiatrique. La clinique analytique, dont on cherche la formule depuis longtemps, c'est - Lacan nous l'a serinée - la clinique de l'Autre comme barré. Elle peut paraître béhaviouriste. Elle peut paraître béhaviouriste pour cette raison que Lacan donne lui-même dans sa "Direction de la cure", à savoir que le mérite du béhaviourisme est de prendre le parti de ne pas comprendre, et qu'il a, à cet égard, une consonance avec ce que nous faisons.

Au point même donc, où la clinique analytique semble béhaviouriste, elle est, en fait, analytique. C'est évidemment le point difficile de cette clinique. Ce n'est pas la clinique de ce que le sujet dit. Le sujet dit ce à propos de quoi il attend une interprétation. Il est disert sur son symptôme parce que là il demande une interprétation. Le symptôme est en lui-même énigme pour le sujet et il appelle corrélativement le sujet supposé savoir.

On peut s'en tenir là dans une analyse. Le difficile, c'est que le fantasme, lui, parce qu'il est corrélé à ce point de manque dans l'Autre, n'est pas en lui-même demande d'interprétation. Le sujet le marque bien, puisque, simplement, il n'en parle pas, ou peu. Il en parle peut-être davantage s'il entend ce cours, mais ça ne dure pas longtemps. A cet égard, évidemment, cette réticence est bien au-delà de la bonne volonté. C'est un phénomène de structure.

Je crois que cette thèse simple est vraiment la thèse centrale de l'enseignement de Lacan sur le fantasme. Ca veut dire, aussi bien, qu'il y a un après, mais disons que c'est par ce biais que son enseignement va glisser insensiblement de la première position, qui fait du fantasme un phénomène imaginaire, à la nécessité de le mettre en fonction dans la chaîne signifiante - ce qui sera sa définition classique : *"Le fantasme ne fait pas de difficulté [*de difficulté théorique*] en tant qu'image mise en fonction dans la structure signifiante".*

Il faut bien admettre qu'à l'époque qui précède cette précision-là, à l'époque qui précède ce schématisme renouvelé, il y a quelque flou sur la répartition du symptôme et du fantasme, spécialement lorsque Lacan évoque la surdétermination du symptôme. Il l'évoque dans les termes que Freud met au jour pour le fantasme. Si Lacan n'avait pas fait ensuite le partage entre fantasme et symptôme, on aurait pu en rester à ce flou-là. C'est par rétroaction de l'avancée de Lacan que nous nous en apercevons.

En effet, dans "L'instance de la lettre", on voit bien que la place est réservée au fantasme mais sans être mise en évidence. Le symptôme, y dit Lacan, est une métaphore. C'est dire que le symptôme procède par substitution signifiante. Vous en connaissez la formule. Un signifiant se substitue à un autre signifiant - là vous pouvez déjà reconnaître le S_2 qui viendra plus tard - et se trouve congruent avec l'émergence d'un signifié. Le + de la formule est à lire comme une émergence. Non comme un + arithmétique - encore que l'on pourrait s'amuser à le faire - mais comme traduisant un franchissement de barre:

$$f\left(\frac{S'}{S}\right) S \quad S (+) s$$

Quand Lacan écrit que le symptôme est une métaphore, il nous indique bien en quoi, pour lui, on peut rendre compte intégralement du symptôme à partir de la structure signifiante. Là, il ne s'occupe pas de savoir si le fantasme est une phrase, mais je dirai que la place du fantasme est là cependant préparée. Elle est préparée à la place de la signification.

C'est là ce qui montrerait - si on voulait aller dans cette voie - comment trouvent à se répartir ici le phallus et l'objet *a*, car ce qui est ici création poétique se laisse d'abord symboliser. En effet, la thèse de Lacan, c'est que d'une façon générale la signification *comme telle* peut être symbolisée, qu'elle l'est même effectivement par le phallus.

On s'est hypnotisé là-dessus comme si c'était l'*alpha* et l'*oméga*. C'est même par cette fonction d'*alpha* et d'*oméga* que ça fait illusion. Cette signification-là se laisse symboliser. Ca se laisse symboliser par l'emblème de l'hystérie. Ca se laisse symboliser par la femme - on s'en est aperçu avant Freud - qui agite son voile juste ce qu'il faut, pour suggérer et non pour offrir.

Eh bien, cette symbolisation de la signification, elle laisse une part qui n'est pas symbolisée. Et, au lieu de s'hypnotiser - ainsi qu'on l'a fait à cause de "L'instance de la lettre" et de "La signification du phallus" - sur la symbolisation par le phallus, il faut s'apercevoir que tout l'accent de Lacan a porté sur la part non symbolisée de la signification. Non pas sur la part symbolisée qui est le phallus, mais sur la part non symbolisée qui est l'objet *a* - symbolisée au minimum par la pure lettre, la simple lettre *a*.

Utiliser, dans la part symbolisée, le terme de phallus, ça parle à tout le monde, depuis toujours, depuis bien avant la psychanalyse. Tandis que cette part non symbolisée, Lacan l'a symbolisée par quelque chose qui ne parle justement à personne : l'objet *a*. Ca ne s'est mis à parler qu'aux lacaniens. Peut-être que dans trois ou quatre mille ans, si on continue à parler de l'objet *a*, ça ne sera alors plus du tout propice à écrire la part non symbolisée de la signification. Mais enfin, pour l'instant, nous n'en sommes pas là.

Alors, le fantasme, le fantasme comme rapport du sujet à l'objet, si Lacan avait disposé à cette date du sujet barré et de l'objet *a*, il aurait trouvé à s'inscrire à la place du petit *s* du signifié, et ça nous aurait donné une formule de la conjonction du fantasme et du symptôme. Seulement, on s'aperçoit que ce qui différencie là tout de suite le fantasme de la signification dont il s'agit, c'est que le fantasme est une signification figée. Ce n'est pas cette aimable signification qui, dès qu'un signifiant se substitue à un autre, vient faire bonjour et s'envole, ou au contraire est reprise par des sujets. Il s'agit, au contraire, d'une signification gelée, d'une signification où il y a comme une coalescence.

Je dirai que c'est ça qui fait problème dans le texte même de "L'instance de la lettre" pour y loger le fantasme, puisque cette structure ne permet pas de distinguer le symptôme du fantasme comme arrêt du vecteur du désir. Au fond, tout ce texte se tient à dire que le désir est une métonymie qui se répercute, se véhicule le long d'une chaîne signifiante, et que le symptôme est comme un point d'arrêt de cette métonymie - l'art de l'analyste, le résultat de la cure, étant de mobiliser à nouveau la métonymie désirante. Cette opposition ne fait évidemment pas valoir ce qui distingue en propre la signification du fantasme de la métaphore symptomatique.

Je vous ai renvoyés, la dernière fois, à ce paragraphe de "La direction de la cure", où Lacan, en 58, aborde carrément la question de la formation des symptômes. Ca commence ainsi : *"Ici se placent quelques remarques sur la formation des symptômes."* Le plus frappant, c'est que Lacan continue de nous présenter le rapport du fantasme et du symptôme à partir d'une interférence, à partir de deux vecteurs, qui ne sont plus l'imaginaire et le symbolique, mais qui sont - et ça me paraît dans sa simplicité exact - celui du désir et celui de la demande. C'est ce que l'on trouve sur son Graphe, et je vous le transcris là en abrégé :

Schéma 1

A̶

($ <> *a*)

s(A) < ---------------- A

Au lieu de mettre deux vecteurs en travers, je vous les mets en angle droit. Au point où ces deux vecteurs se coupent, je mets s(A). A droite, je mets le grand A, et, en haut, je mets A barré. Puis, vers le milieu du vecteur perpendiculaire, je place ($ <> *a*).

Eh bien, nous avons là deux axes qui ne sont pas, à proprement parler, des axes de l'imaginaire et du symbolique, et qui traduisent, donnent la formule du symptôme comme résultat de l'interférence du fantasme sur le message de l'Autre. Je ne vais pas reprendre les termes mêmes du texte, je vous laisse le soin d'y aller voir, pages 637 et 638 des *Ecrits.*

Le symptôme, dans cette mise en place, apparaît comme soutenu, d'un côté, par le sujet supposé savoir, mais, d'un autre côté, le désir de l'Autre, par le biais du fantasme, s'y trouve aussi bien impliqué. A cet égard, le fantasme apparaît comme situé dans un au-delà de la demande.

Il faut que je vous explique en deux mots les termes qui sont là. Vous savez que Lacan, pendant un temps, a eu besoin de cette référence au besoin - référence dont il faut dire qu'il n'avait rien à en dire de plus, sinon de la nommer comme une fonction supposée du réel biologique. C'est un besoin qui, dès qu'il concerne le sujet parlant, n'est là que pour motiver sa demande. Quand on utilise le terme de besoin, c'est finalement pour mettre en jeu un manque qui serait naturel. C'est à ça que ça sert, les références à la faim, à la soif, etc. Ca permet de mettre en jeu un manque que l'on n'a pas besoin de dériver, que l'on prend comme déjà là. Ca explique que la machine vivante nécessite pour s'entretenir un certain nombre d'apports. On fait là l'économie de déduire - de déduire le manque. Le fait d'avoir un manque comme ça, qui arrive quand vous en avez besoin dans votre théorie, ça introduit la fonction de l'Autre qui peut le combler. On peut se contenter de ça. Ca fonde un couple, le couple du nécessiteux - comme on appelle à l'occasion le petit d'homme - et de la présence qui peut combler ce nécessiteux.

Lacan, évidemment, a utilisé ce schème, mais il l'a détourné en faisant valoir qu'il ne fallait pas négliger le tiers présent dans cette relation, à savoir que ce besoin est médiatisé par le langage, c'est-à-dire que le besoin, on a besoin de le parler. On n'a pas besoin pour cela de faire des discours. Il suffit d'être au niveau de l'opposition phonématique. Lacan s'est penché sur ce que le fait d'être médiatisé par le langage transformait de cette donnée initiale. Une fois que ce besoin rentre dans le circuit, il rentre dans le circuit d'une demande à l'Autre - à l'Autre avec un grand A parce qu'il surplombe sérieusement le sujet nécessiteux.

Quand donc ça rentre dans ce circuit dominé par ce grand A, qu'est-ce qui se passe ? Qu'est-ce qui se produit ? On n'a plus alors un nécessiteux mais un quémandeur, et, un quémandeur, c'est une autre logique. Par le seul fait déjà que le sujet est dans la situation de s'adresser à l'Autre, il faut qu'il parle son langage. A cet égard, par la demande, le sujet déjà dépend du langage de l'Autre. Il en dépend, c'est-à-dire que ce langage le précède.

C'est pour ça que je n'arrive pas à comprendre la prévalance qu'on veut donner aux théories de l'apprentissage. Quelqu'un que je peux presque appeler un ami, Monsieur Vanejnort, qui a fait ce livre si utile qui s'appelle *From Frege to Gödel*, et qui va maintenant se consacrer à déchiffrer les manuscrits de Gödel, eh bien, je n'arrive pas à comprendre que quelqu'un d'aussi versé que lui dans les écritures logiques, accorde un tel intérêt à l'apprentissage, c'est-à-dire à cette illusion que le langage se remet à renaître chaque fois par un sujet donné, alors que, bien entendu, le langage préexiste de toutes les façons du monde. Le langage préexiste, et pas simplement dans les bibliothèques, comme il était d'accord pour me l'accorder puisque c'est là que sont entreposés les manuscrits de Gödel. Enfin, ils sont plutôt sur microfilms et destinés à être tapés sur ordinateur. Le langage préexiste donc, non seulement dans les bibliothèques, mais aussi bien dans les ordinateurs et dans ce que Lacan appelait le discours universel. La problématique n'est donc pas une

problématique d'apprentissage. Ca serait bien plutôt de savoir comment le langage ou le discours universel apprend le sujet.

Je ne veux pas faire de développement sur ce point, sinon pour marquer que c'est parce que d'emblée le sujet se trouve confronté au langage de l'Autre, que sa demande est déjà, comme le dit Lacan, *datée de l'Autre*. Elle en est déjà formée et, en même temps, déjà morcelée aux exigences de la chaîne signifiante. A cet égard, la réponse du sujet à la demande ne s'écrit pas d'une façon différente que la réponse de l'Autre à la demande qui lui est faite, et c'est ça que Lacan a écrit s(A) - signifié de l'Autre. Ca veut dire que le sujet n'a aucune idée de ce qu'il a besoin, sinon à partir de la réponse de l'Autre, c'est-à-dire de l'accueil que l'Autre lui fait.

Ca a sa consistance. A ce niveau-là, on pourrait supposer que ça tourne très bien. Ca tourne très bien si l'Autre sait ce dont vous avez besoin. Evidemment, il ne le sait pas plus que vous-même. Il est simplement supposé le savoir. C'est cette équivoque qui introduit à partir d'ici un circuit beaucoup plus large, et qui justifie le second étage du Graphe de Lacan.

La réponse est là un peu plus compliquée. Dans le Graphe de Lacan, à droite, vous avez les questions, et, à gauche, vous avez les réponses. Il y a une question de A, et vous avez la réponse : s(A). En haut, vous avez aussi une question, et puis aussi une réponse qui, elle, passe par le A barré et inverse les termes. S(A) est alors la réponse à s(A) :

Schéma 2

S(Ⱥ)

($ <> *a*)

s(A) <----------------- A
question

C'est à la réponse s(A) que se produit comme signification le sujet supposé savoir. C'est là que se produit l'effet majeur de la réponse de l'Autre à toute demande. Toute demande introduit par elle-même la signification du sujet supposé savoir. Le sujet ne peut trouver comme réponse de l'Autre qu'un *je le savais*. Ca émerge, aussi bien, dans l'expérience analytique avec le fameux *je le savais déjà*, qui n'est pas seulement une façon dont le patient déprécie l'interprétation chiquée que l'analyste vient de lui donner, mais le mode fondamental d'émergence du sujet supposé *déjà* savoir.

Ce que Lacan appelle S(A), c'est autre chose. C'est le *rien à savoir*. C'est par rapport à ce *rien à savoir* - qui est une des façons de traduire A barré - que s'inscrit le fantasme. C'est une façon, là, d'expliquer sa prévalance.

Nous sommes là à essayer de cerner quel est le maillon rompu de la chaîne signifiante qui donne sa valeur au fantasme. Dans la psychose, nous avons une théorie comme quoi c'est le Nom-du-Père qui est le maillon rompu. Eh bien, ici, nous situons cette maille rompue - première analyse - en disant que c'est un défaut de savoir par rapport au sujet supposé savoir. A cet égard, le fantasme, c'est un résumé. C'est le condensé de tout ce circuit inconscient, le condensé de toute la structure inconsciente. C'est ce qui interfère avec ce qui serait sans ça la sécurité du sujet supposé savoir. Par là, le fantasme est impliqué dans tout symptôme, puisque ça situe le symptôme comme le résultat de l'interférence de la signification du sujet supposé savoir avec le fantasme.

Ca nous ramène à la thèse selon laquelle le fantasme implique le désir de l'Autre dans tout symptôme. Je ne suis pas loin, là, de ce que Lacan explique dans ces pages 637-638. En effet, si on le lit de près, on voit qu'il y a là un certain noeud, puisque d'un côté il appelle

le fantasme la position du sujet à l'endroit du désir, et que, l'autre vecteur, il l'appelle la réponse du sujet à la demande.

Alors, évidemment, tout lecteur peut se demander pourquoi il n'écrit pas simplement le fantasme ainsi : ($ <> d). Mais c'est justement une écriture que Lacan n'a pas utilisée. Il a utilisé ($ <> D) pour la pulsion, mais il n'a pas utilisé ($ <> d) pour écrire le fantasme. Ce noeud, cette difficulté, ne sera levé qu'avec l'émergence de l'objet *a*, puisque nous n'avions pas lieu d'être satisfaits - je l'ai déjà signalé l'année dernière - d'une écriture de la pulsion seulement en termes signifiants, et qu'à partir des *Quatre concepts fondamentaux* au moins, on s'aperçoit bien que le rapport à l'objet *a* y est aussi consistant. Nous pouvons alors, à partir de l'imbrication de ces deux pages, avoir une perspective de ce qui viendra après.

Le fantasme, il ne suscite pas la demande. Le fantasme, chez le sujet, il suscite son propre étonnement. C'est même spécialement là-dessus que le sujet se sent bizarre. C'est à propos de son fantasme. Il ne se sent pas tellement bizarre à partir de son symptôme, puisqu'il en fait naître une demande à l'Autre et que la demande à l'Autre est justement ce qui nous humanise. C'est par contre au niveau du fantasme que le sujet est le plus susceptible de se sentir a-humain. Il est persuadé que si l'on avait vraiment l'idée de son fantasme, il ne mériterait plus que le statut de déchet.

C'est là, il me semble, que l'analyste fait sentir une demande. Quoi qu'il fasse, il est situé, lui, l'analyste, à partir d'une demande sur ce point. En fait, c'est son désir qui est articulé à ça. Le désir, ça ne se marque que par l'insistance de la demande. Lacan faisait même équivaloir les deux termes. Les gens se sont imaginés que, d'un côté, il y avait ceux qui demandaient et, de l'autre côté, ceux qui désiraient. C'est vrai que quelqu'un qui désire ne demande pas la permission, mais c'est vraiment une interprétation de névrosé que de croire que demander c'est foncièrement demander la permission. Ce qui témoigne du désir, c'est l'insistance de la demande, et, à cet égard, ça ne s'accommode pas du silence. Ou bien c'est alors un silence étourdissant, comme celui que Lacan avait fait entendre pendant quatre ou six mois, avant de dissoudre l'Ecole freudienne.

Mettre en parallèle la fonction A barré et la fonction A, c'est ce qui permettrait de justifier, dans l'institution analytique elle-même, l'instance dite de la garantie et celle dite de la passe. La première est fondée très simplement sur l'Autre complet, d'où le fait que, dans cette fonction, on ménage les personnes. La seconde est articulée à la fonction de l'Autre barré. Nous avons là une mise en place de structure. Si ces deux fonctions sont passées de l'Ecole freudienne à la dernière Ecole fondée par Lacan, c'est parce que ce sont deux fonctions qui sont fondées dans la structure elle-même.

On a compris, à partir de Lacan, que le sujet comme sujet du signifiant était un sujet voué à la disparition. Le $ de Lacan, on peut dire que c'est venu comme une bague au doigt, bien au-delà des analystes, qui y ont d'ailleurs plutôt plus résisté que les philosophes ou que les critiques littéraires. Ils y étaient préparés, ne serait-ce que par Mallarmé : la disparition élocutoire du poète. Tout le monde était près, comme ça, à disparaître dans l'élocution. Ca a donné une littérature qui a essayé de s'affranchir des limites du moi, qui a essayé d'être une littérature du sujet disparu.

Evidemment, c'est justifié par l'ordre signifiant. Mais on en a alors conclu que le sujet avait si bien disparu que Lacan était un peu en retard à continuer de parler du sujet et même du sujet barré. Après avoir vu en lui un chantre de cette nouvelle époque, les philosophes ont commencé à s'impatienter du fait que Lacan continuait de traîner avec lui le sujet : *puisqu'il est barré, pourquoi continuer d'en parler, pourquoi continuer de le mettre en cause? Il nous reste alors le langage qui parle tout seul. Ne dites-vous pas vous-même que l'inconscient est un langage qui parle tout seul? Eh bien, pour nous aussi! Le langage qui parle tout seul, ce sont nos bibliothèques, et l'écriture du symptôme, nous ne demandons qu'à l'écrire.*

Si Lacan a continué de garder ce sujet barré, c'est précisément parce qu'il y a une idée que l'on ne peut pas du tout avoir à partir de la pure logique signifiante, à savoir l'idée du fantasme. Ca veut dire que le langage ne parle pas tout seul et que la chaîne signifiante ne continue pas à tourner toute seule de façon métonymique. A toutes ces considérations qui ont marqué le structuralisme littéraire et philosophique, on peut dire qu'il manquait le fantasme. L'ombilic du rêve, on a trouvé ça formidable. On a trouvé formidable que l'interprétation signifiante, ça puisse continuer à se ramifier à l'infini. On a trouvé là, il faut

bien le dire, un véhicule à grosses thèses universitaires. Dans cet ordre des choses, il n'y a évidemment pas de raison de s'arrêter. C'est ce qu'ils font dans leurs thèses: ils parlent tout seul.

Si Lacan, par contre, a maintenu la fonction du sujet barré, c'est précisément parce que le refoulement originaire ne se suffit pas tout seul. Qu'est-ce que c'est, le refoulement originaire ? Le refoulement originaire, ça a la même structure que la métaphore du symptôme. C'est comme ça que Lacan l'a introduit quand il a essayé de reformuler le refoulement originaire de Freud. Le refoulement originaire, c'est la métaphore primordiale. Qu'est-ce que ça veut dire, le sujet barré, sinon qu'il y a un signifiant qui pousse le sujet dans les dessous par rapport au reste d'une chaîne:

S

$

A cet égard, le refoulement originaire n'est rien d'autre que cette substitution signifiante première dont le sujet ne revient pas, sinon qu'à se véhiculer sous les signifiants. Ce n'est pas la métaphore paternelle mais la métaphore originaire - la métaphore par quoi nous rendons compte de cette idée de Freud qu'il y a un refoulement qu'on ne pourra jamais lever. C'est cela qu'écrit $: le sujet est originairement refoulé.

Seulement, il faut s'apercevoir qu'il y a quelque chose qui complémente ce refoulement originaire. Ce qui nous oppose aux philosophes structuralistes, si je puis dire, ou à ceux qui ont procédé de cette veine, c'est que eux ils sont persuadés que le refoulement originaire se suffit à lui-même, et qu'après il n'y a plus rien - il n'y a plus rien que le signifiant qui se répercute.

C'est indiscutable puisque ce $, on ne le voit jamais. C'est indiscutable, *sauf* qu'il y a le fantasme, c'est-à-dire qu'en même temps que s'opère cette métaphore, nous constatons - reprenons un peu ici le langage de l'empirisme - que le sujet reste fixé - disons cela comme ça pour l'instant - à une image privilégiée. Si le refoulement originaire comme tel est par définition inaccessible, eh bien, ce que l'on constate dans la psychanalyse, c'est que ce rapport-là n'est pas inaccessible. C'est ça, si je puis dire, la merveille: si le refoulement originaire est inaccessible, le fantasme fondamental, lui, ne l'est pas. Et pour prendre position là-dessus d'une façon claire, je dirai que le fantasme fondamental est ce qui répond au refoulement comme originaire. C'est, en tout cas, ce que j'essaye de développer là, en en retrouvant les linéaments chez Freud et chez Lacan.

Les limites de "L'instance de la lettre", elles peuvent être sensibles à l'analyste. Elles sont sensibles dans la direction de la cure. D'ailleurs, Lacan n'a pas prétendu, avec "L'instance de la lettre", donner une direction de la cure. Ce n'est pas critiquer Lacan que de resituer ce texte là où il a sa propriété. Lacan savait ce qu'il faisait quand il a été présenter ce texte à la faculté des Lettres de Paris. On a fait un beau sort à ce texte puisqu'on l'a fait fonctionner depuis bientôt trente ans. Lacan a regonflé l'université littéraire avec ça. Il y a peu de choses qui ont eu un effet pareil. Il a trouvé, bien sûr, un point de départ chez Jakobson, mais si on s'est mis à s'intéresser à Jakobson du côté de l'université littéraire, c'est parce qu'il y avait ce texte de Lacan.

Quelqu'un comme Roland Barthes, pour qui j'ai beaucoup d'amitié et d'admiration, ne se cachait pas de s'être mis vers 57 à Saussure, c'est-à-dire dans le mouvement même où Lacan attrapait cette affaire-là. Et comme ces mouvements d'influences subissent certains tours, je suis allé, moi, lire "L'instance de la lettre", parce qu'à son premier séminaire à l'Ecole des Hautes Etudes, Barthes avait évoqué ce texte de Lacan en même temps que celui de Jakobson.

C'est donc un texte qui n'était pas destiné à exposer la direction de la cure. Il était destiné à exposer la psychanalyse devant un certain auditoire tout à fait déterminé. C'était une considération destinée à exposer la structure de l'inconscient, et, cette considération, par quoi alors demande-t-elle à être corrigée?

Eh bien, ça demande à être corrigé par ce qu'il faut restituer de la conjonction du sujet et du réel. Ce que nous appelons refoulement originaire, fantasme fondamental et masochisme primordial, ce sont trois modes sous lesquels nous mettons en question cette conjonction

du sujet et du réel, et je dirai que c'est ça qui va nous aider à rentrer dans *Un enfant est battu.*

J'ai fait là, au fond, une préparation à la lecture de *Un enfant est battu.* Je ne vais pas faire cette lecture aujourd'hui. Je commencerai ça la semaine prochaine. C'est là que l'on arrive à situer ce qui est resté toujours énigmatique dans ce texte de Freud, à savoir que le temps deuxième du fantasme n'est jamais remémoré. Le temps second, *je suis battue par le père,* n'émerge jamais dans la cure.

Au fond, Freud nous en dit assez pour que nous nous apercevions que la formule masochiste qu'il nous présente, *je suis battue*, est corrélative d'un refoulement définitif. Est-ce que ça ne nous met pas sur la piste de considérer que le masochisme primordial, qui est là par Freud mis en question, est aussi bien relatif à ce que comporte d'originaire le refoulement inaccessible, dont il nous entretient par exemple dans *Inhibition, symptôme, angoisse.*

Si nous avançons dans cette voie, nous comprendrons ce que Lacan met en question quand il parle de fantasme fondamental. Le fantasme fondamental, c'est ce qui fait le joint - c'est là mon hypothèse et je vous en donne une petite idée avant de terminer - du refoulement originaire et du masochisme primordial. Le refoulement originaire, on n'a jamais prétendu vouloir le traverser. C'est même ce qui fait son propre. Par contre, l'enjeu de l'analyse tel que le situe Lacan, c'est du côté du fantasme fondamental.

Quant au symptôme, vous pouvez remarquer qu'il est absent de cette ligne. Il n'y a pas, à proprement parler, de symptôme fondamental. C'est déjà ce que nous dit Freud. Le seul symptôme que l'on peut dire originaire, c'est le refoulement.

Eh bien, c'est sur ce point-là que je reprendrai la fois prochaine.

DU SYMPTÔME AU FANTASME, ET RETOUR V
Jacques-Alain Miller
Cours du 8 décembre 1982.

Aujourd'hui, je vais rentrer dans le noeud que j'ai annoncé la dernière fois, celui du refoulement originaire, du fantasme fondamental et du masochisme primordial.

Il est amusant de constater qu'à certains égards, l'itinéraire de Lacan répète quelque chose de celui de Freud sur ce point. Ce que Lacan qualifie, et même disqualifie, comme inertie imaginaire dans ses premiers écrits - inertie qui vient faire obstacle ou, plus précisément, résistance au passage du message symbolique - habille en fait la place du réel, et, cette place, nous pouvons rétroactivement la reconnaître pour telle.

Vous savez qu'à l'époque, c'est même à des schémas électriques que Lacan avait eu recours pour présenter la résistance. L'inertie imaginaire, là, n'avait pour fonction que celle de coupe-circuit. Je dirai que c'est tout à fait lié avec le premier optimisme symbolique de Lacan. Il faut donc tout le détour de ce que j'ai développé ici pour reconnaître l'instance du réel, ou au moins sa place, dans cette inertie imaginaire, alors que cette instance du réel est la vraie valeur de résistance dans l'expérience analytique.

Cette résistance, Freud l'a découverte, l'a située, quand il a mis en fonction le masochisme moral. Allez voir le petit texte de Freud, *Les problèmes économiques du masochisme*, texte de 1924 et qui fait partie de cette série de textes où nous prélevons *Un enfant est battu.*

Le masochisme moral, c'est une explication pour une résistance beaucoup plus foncière que celle que l'on peut attribuer à l'analyste comme un retour de sa propre action, de sa propre insistance, de sa propre demande. Le masochisme moral quand Freud le situe, il vaut comme la résistance même que présente à l'opération analytique, l'engluement du sujet dans sa jouissance, dans sa jouissance malade.

Il faut bien voir que ce masochisme primordial est quelque chose qui n'a trouvé sa place dans l'enseignement de Lacan qu'après un certain temps. Il n'a pas trouvé sa place tout de suite. Je dirai même que, d'une certaine façon, le rapport de Rome, dans l'accent qu'il met sur la fonction de la parole et le champ du langage, comporte l'impensable de ce masochisme, ou au moins son exclusion.

Je crois avoir déjà signalé ce passage où le masochisme, tel que Freud le situe, n'est pas satisfaisant pour Lacan dans la théorie. Page 318 des *Ecrits*, il évoque le masochisme primordial comme *"une notion périmée"*. Bien entendu, ce n'est pas directement Freud qu'il vise là, mais ça n'en laisse pas moins de côté cette dimension que Freud a située à partir de sa seconde topique - seconde topique qui est ce qui permet de situer ce masochisme moral et qui est faite avant tout pour donner sa place au surmoi.

Ce qui prouve bien que ce masochisme ne trouve pas facilement et immédiatement son inscription dans le mouvement qu'entame Lacan avec son rapport de Rome, et qui va trouver sa forme la plus achevée dans "L'instance de la lettre", c'est que Lacan traite dans la même foulée du jeu du *Fort-Da* en évacuant l'objet qui est pourtant le pivot de cette affaire. Il ne situe là l'objet que comme un objet détruit par l'action symbolisante du sujet, de telle sorte que c'est l'action du sujet qui, dit-il, *"devient son propre objet"*.

C'est une façon radicale d'évacuer l'objet-bobine, que de dire qu'il ne compte en fait pour rien dans l'affaire. Il ne compte pour rien, sinon comme détruit, de telle sorte que l'action devient là son propre objet prenant corps dans la différence symbolique, dans le couple d'oppositions du *Fort-Da*. Le seul objet que Lacan reconnaît dans l'affaire, c'est en définitive le signifiant lui-même, c'est le *Fort-Da*. Et c'est par ce biais que le désir va s'éterniser dans ce qu'il appellera plus tard la métonymie signifiante.

Ici, évidemment, c'est une métonymie réduite au plus juste. C'est une métonymie plutôt répétitive. Mais toutes ces premières analyses de Lacan prennent cette opposition initiale comme l'entrée dans le monde du symbole. Lacan, il a eu beau jeu d'utiliser cette référence de Freud pour démontrer une connexion du freudisme avec des données de la linguistique structurale. C'est une façon de dire que Freud anticipe là cette linguistique, puisqu'il met lui-même l'accent sur la cellule d'oppositions phonématiques.

Loin de moi de démentir Lacan sur ce point. Je remarque seulement que, du même coup, ce qui n'est pas situé, ce qui n'est pas problématisé, c'est la répétition du même. Car cet exemple n'ouvre pas le sujet à une métonymie indéfinie où viendraient se substituer d'autres signifiants. Au contraire, on a là un couple minimal de signifiants qui présente une certaine inertie symbolique, puisque précisément ça se répète. Ca se répète comme même.

De la même façon que Freud est arrivé à situer le masochisme moral, ce n'est qu'après un long détour que Lacan en est venu à promouvoir le concept de jouissance, et même des jouissances, qui précisément fait défaut dans ces premières analyses du *Fort-Da*. Il suffit de prendre le Lacan postérieur et de l'appliquer à ce Lacan antérieur, pour voir de façon évidente ce qui manque et ce qui a avancé dans son enseignement. C'est bien l'engluement du sujet dans la jouissance - jouissance qu'il soutire de ce jeu - qui est passé à l'as de la métonymie signifiante. Cette différence sera tout à fait sensible quand nous suivrons la conceptualisation par Lacan du principe de plaisir et de l'automatisme de répétition. Les différences en seront sensibles dans la pratique de l'interprétation.

Il est clair qu'à cette époque, l'automatisme de répétition, il se suffit d'une mise en place signifiante, purement signifiante. Lacan en donne l'emblème dans son schématisme qui accompagne son texte sur *La Lettre volée*, avec ces schèmes de *plus* et de *moins* qui sont devenus le pont aux ânes de son enseignement. C'est une présentation de l'automatisme de répétition qui est strictement faite à partir des notions signifiantes, à partir du couple signifiant.

Mais il va y avoir ce changement qu'introduit la considération que la répétition freudienne n'est pas simplement répétition signifiante mais répétition de jouissance. C'est accompagné d'un effort de conceptualisation qui est très sensible dans *Le Séminaire*, puisque ça ne s'accointe pas tout de suite d'une façon évidente.

Evidemment, le couple signifiant, que Lacan écrit S_1-S_2, suffit à instituer le désir dans ses conditions de métonymie et à l'ouvrir à son destin de substitution. A cet égard, la moindre formation de l'inconscient en témoigne. Le moindre rêve, le moindre lapsus. C'est ce qui donne au désir cette *"figure d'oiseau céleste"*, comme le dit Lacan. Mais ce désir oiseau céleste, qui est une découverte progressive de Lacan, il faut saisir ce qui l'englue, et c'est là, bien sûr, que le problème du fantasme devient brûlant. Il ne l'était pas avant Lacan. Pas de cette façon-là. Il n'est devenu brûlant que parce que Lacan a, dans un premier temps, forcé l'accent sur la dimension signifiante de l'expérience analytique, avec cette insistance qui a fait son enseignement.

L'enseignement, évidemment, doit donner sa place à l'insistance. C'est une remarque que fait Lacan en passant, et, au fond, je n'arrête pas de m'inspirer de ce dit, c'est-à-dire que j'insiste sur le symptôme et le fantasme. C'est donc précisément du fait d'avoir dégagé la dimension signifiante de l'expérience analytique, que le fantasme a été par Lacan constitué comme un problème: comment se fait-il que le désir soit néanmoins arrêté, englué par une fonction située au départ comme imaginaire et qui vient comme interrompre la métonymie de ce désir?

Cette interruption, cet arrêt, n'est pas un problème aussi brûlant quand il s'agit du symptôme, puisqu'on peut rendre compte du symptôme à partir de sa structure signifiante. Si on situe le symptôme comme une interruption du message du désir, c'est alors une écoute juste et l'interprétation qui peuvent défaire le symptôme. Quand il s'agit du symptôme, on n'excède pas cette dimension signifiante. Par contre, le point d'arrêt que nous appelons fantasme, lui, il fait problème.

C'est donc le fait d'avoir dégagé la dimension signifiante de l'expérience analytique qui, par contre-coup, a constitué le fantasme comme un problème dans l'enseignement de Lacan. Je dirai que ça l'est resté presque jusqu'au bout, et que c'est chaque fois à partir d'une certaine date situable que s'est relancé cet enseignement.

La première façon de traiter ce problème, je vous l'ai déjà mentionnée. La première façon, c'est de le situer intégralement dans le registre imaginaire et d'expliquer que cette fantasmatisation vient faire obstacle à la chaîne signifiante. A cet égard, la formule du fantasme serait celle-ci: *(a - a')*. Ce serait la première formule du fantasme chez Lacan. Il ne la donne pas mais on peut la reconstituer. Il s'agit d'un fantasme dont le principe est le stade du miroir et dont la théorie spéculaire du narcissisme suffit à rendre compte.

Elle rend compte, d'ailleurs, de beaucoup de choses dans la fantasmatisation. Elle peut très bien rendre compte, par exemple, du renversement du sadisme en masochisme. Tous ces aspects imaginaires qui infiltrent le discours même de Freud, y compris dans *Un enfant est battu*, trouvent tout à fait à se situer dans le renversement, dans les possibilités de renversement qui sont prescrites par cette formule imaginaire du fantasme: celui qui bat est battu, celui qui dévore est dévoré, etc.

Le problème du fantasme comme tel commence vraiment avec la formule que Lacan va conserver de ce fantasme: ($ <> *a*). Là, le fantasme n'est plus situé comme fantasme du moi, ainsi que le comporte toute sa définition antérieure - définition antérieure qui permet de l'évacuer puisque ça le déconnecte de tout ce qui est de l'ordre de la parole, de la logique que comporte la parole.

La seconde formule, elle comporte déjà le paradoxe que le sujet de l'inconscient se trouve situé dans le fantasme. La thèse qui supporte cette écriture, c'est que le sujet est présent dans le fantasme comme sujet de l'inconscient. C'est précisément ce qui exprime une coupure théorique d'avec le premier point de vue. Ca implique d'emblée une composition hétérogène du fantasme. Lacan ne bougera pas sur ce point. Vous retrouverez toujours cette composition hétérogène du fantasme, c'est-à-dire le joint fait entre une fonction symbolique - une fonction qui ne peut être déduite que de la chaîne signifiante, celle du sujet barré - et une fonction imaginaire, puisque c'est à cette dimension-là que Lacan s'en tiendra longtemps pour le petit *a* qui figure dans la formule.

Ce qui change entre ces deux formules, ce n'est pas tant l'objet, qui reste un objet imaginaire et qui implique qu'on ait affaire à des personnages imaginaires qui sont autant de doublets du moi, mais c'est que cet objet imaginaire du fantasme prend sa fonction, non à partir du moi, mais à partir du sujet barré, qui est une fonction symbolique. Vous voyez qu'avec un peu d'effort et d'insistance, on peut réveiller ces trois petits signes, en réveiller la surprise: ($ <> *a*).

Il faut bien dire, pour les gens qui manient à longueur d'année les *Ecrits* et les *Séminaires*, que c'est devenu une écriture un petit peu usée. Or, c'est une écriture dont il faut, au contraire, apercevoir le paradoxe. C'est le minimum qu'il faut faire pour rendre compte du fait que le fantasme que Freud nous présente est avant tout une phrase. Si on en reste à la première formule de Lacan pour le fantasme - formule que j'ai reconstruite: *(a - a')* -, il faut bien voir que cette dimension de phrase y reste insituable. C'est bien pourquoi cette formule n'est jamais, à cette date, évoquée par Lacan, puisque c'est l'axe symbolique qui a le monopole de la phrase. C'est déjà une indication que le fantasme ne se laisse pas si commodément isoler sur l'axe imaginaire.

D'où vient cette formule de ($ <> *a*) ? Qu'est-ce qui justifie que l'on considère le fantasme comme un fantasme du sujet de l'inconscient, du sujet du signifiant, et non comme un fantasme du moi ?

Il y a, bien sur, tout un pan de l'activité fantasmatique qui se laisse parfaitement situer entre *a* et *a'*. Il ne s'agit pas de démentir l'éclaircissement que cette petite formule apporte : le moi et son double suffisent à rendre compte de tout un pan de la fantasmatisation. Il s'agit d'autre chose. Il s'agit de ce que Freud lui-même isole dans *Un enfant est battu*, à savoir la fonction privilégiée de certains fantasmes, la fonction fondamentale qu'ils prennent pour un sujet.

Là, tout ce que comporte de réversibilité possible le *(a - a')* ne permet certainement pas d'en rendre compte. Il faut avoir recours au registre symbolique pour expliquer la fonction privilégiée de certains éléments imaginaires. Je crois, en tout cas, que c'est dans cette veine que Lacan cherche à situer le fantasme une fois qu'il a abandonné son premier point de vue. Si le fantasme prend une place fondamentale pour le sujet, c'est qu'il est appelé à combler le trou du sujet - le trou du sujet impliqué par la chaîne signifiante. C'est là une solution théorique pour situer le fantasme qui a une grande élégance et une grande nécessité.

Je vous ai déjà évoqué, la dernière fois, que quand Lacan avait à situer le surmoi comme figure imaginaire, il le rapportait à la maille rompue de la chaîne symbolique. Et je vous ai marqué la connexion qu'il y a entre cette rupture de la chaîne et la forclusion du Nom-du-Père dans la psychose. Ca m'a paru suffisant pour vous indiquer comment le fantasme est dépendant de l'Autre barré. Eh bien, ce qui répond à l'Autre barré ici, c'est le sujet barré.

C'est là qu'il faut bien s'entendre sur la fonction du sujet, sur ce qui, dans la fonction du sujet, appelle le fantasme.

Un sujet sans fantasmes, c'est impensable. Le concept même de sujet du signifiant implique le fantasme. C'est ce qu'on oublie précisément par l'insistance que Lacan a mise sur sa définition du sujet : il est représenté par un signifiant pour un autre signifiant. C'est la définition du sujet comme sujet du signifiant, du sujet véhiculé dans la métonymie qu'implique la synchronie signifiante, ici prise sous le biais de la diachronie. Cette définition du sujet a fait penser que le sujet se suffisait de son articulation à la chaîne signifiante. Or, il faut rendre au fantasme sa place dans cette économie, et c'est ce que Lacan a fait en rappelant que sa découverte à lui, c'était l'objet *a* - l'objet *a* impliqué par la chaîne signifiante et par le rapport du sujet à toute chaîne.

La découverte de Freud proprement dite, c'est la découverte qui se traduit sous les espèces du sujet représenté par un signifiant pour un autre signifiant. Lacan, lui, il a choisi de mettre l'accent sur la formalisation qu'il donne de ce que Freud a abordé à partit de l'*Au-delà du principe de plaisir* et de ses textes sur le masochisme dans la seconde topique, à savoir que le sujet du signifiant ne se conçoit pas sans son articulation à la jouissance. Ce n'est pas un rajout, ce n'est pas un en-plus, même si ça apparaît comme tel. Ce n'est pas un surplus dans l'institution du sujet. L'institution du sujet comporte sa jouissance.

Ce que nous pouvons observer dans l'enseignement de Lacan, à partir d'une certaine date, c'est une constante reformulation de l'articulation du sujet, d'une part à la chaîne signifiante et, d'autre part, à l'objet *a*. Ca se trouve repris et répercuté par Lacan sous des formes élémentaires. Dans son *Séminaire* intitulé *L'angoisse*, c'est la présentation d'une sorte de division. C'est ensuite la présentation où il utilise la réunion et l'intersection prises à la théorie des classes, avec les termes d'aliénation et de séparation. C'est, aussi bien, sa théorie dans le Séminaire de *La logique du fantasme*.

Ce qui est le plus surprenant, c'est cette redite chez Lacan. Nous avons, avec à chaque fois des schémas différents, année après année, la reformulation du même problème avec une solution chaque fois décalée. Comme si la question qui soutenait cet enseignement à partir de cette date, c'était: comment articuler le rapport du sujet à la chaîne signifiante avec son rapport à la jouissance?

Il faut, là, peut-être préciser un point. Lacan a parlé de *la fonction du sujet*. Je dirai même que pour lui le terme *la fonction de* était une sorte de syntagme figé qui lui permettait de lancer les phrases de son improvisation. Ce terme de *fonction*, on peut dire qu'il n'était pas thématisé. Ca ne l'était qu'en passant, lorsque, par exemple dans "L'instance de la lettre", Lacan écrit les symboles de ce terme de *fonction*.

Ca a d'ailleurs inspiré à certains, cet an-ci, de parler de *fonction sujet* comme si c'était du même tenant que ce que Lacan expose. Ce n'est pas du tout pareil! Quand on dit *la fonction du sujet*, on n'implique pas que le sujet soit une fonction, on implique qu'il fonctionne. Lorsqu'on dit *fonction sujet*, il y a là un glissement qui fait oublier, annule un des éléments qui est essentiel pour comprendre la structure même du fantasme.

Il n'y a pas de fonction sujet chez Lacan. Ca serait beaucoup plus simple s'il y en avait une. Chez Kant, il y a une fonction sujet, mais, chez Lacan, ce qui est nouveau, c'est qu'il n'y a pas de fonction sujet mais la variable sujet. Pour ce qui nous occupe cette année du fantasme, je dirai que c'est un point tout à fait décisif, et c'est d'ailleurs ce que comporte déjà le sujet barré.

Qu'est-ce que c'est qu'une variable ? Celui qui a porté ça au point de perfection et qui fait que les logiciens sont ses débiteurs, c'est Frege. Il y a un an, Monsieur Vanejnort, sans doute le meilleur historien de la logique qu'il y ait, faisait une conférence au Champ freudien pour reprendre le point de départ de ce concept de variable. On prend une phrase du langage commun, par exemple *un enfant est battu*, et, logiciser cette phrase, ça consiste à mettre un trou à la place d'un de ses termes substantifs. Un trou. Creuser un trou. On a ici ce trou à la place de *un enfant*, et on laisse le terme *est battu :*

Un enfant est battu

O est battu

L'opération qui construit une variable dans une phrase du langage commun, nous permet de substituer à cette place différents individus. On pourra y substituer tous ces termes : un garçon, une fille, un cheval, tous les individus du monde. Nous avions d'abord une phrase complète, qui se suffit à elle-même, mais au moment où nous avons ouvert dans cette phrase la place de la variable, elle est devenue un énoncé incomplet que nous pouvons compléter avec différents noms de chose ou de personne. Faire apparaître une variable dans une phrase du langage commun, c'est strictement équivalent à y instituer un trou - un trou où se loger, où l'on peut loger les individus d'un domaine.

C'est un trou qui n'a sa valeur que parce que ce n'est pas un trou absolu. C'est un trou situé. Il est situé dans une chaîne. Cette chaîne, ici, nous l'avons réduite au mot *battu*, et ça suffit. Ce trou est situé par rapport au reste qui, lui, ne varie pas. Nous pouvons abréger ce reste qui ne varie pas et qui peut être très très long. *Un enfant est battu*, ça peut être le début d'un roman. Chaque fois qu'il y a le mot *enfant*, vous pouvez mettre ce trou-là. Autrement dit, ici, le trou de la variable ne prend sa valeur que du contexte où il est logé. Ce contexte, c'est ça qui est la fonction à proprement parler.

Ce type d'abréviation, vous l'avez déjà présenté dans les formules de "L'instance de la lettre". Quand Lacan vous donne la formule de la substitution signifiante, S'/S, et quand il met un autre S en dehors de la parenthèse, (S'/S)S, cet S abrège le contexte où se produit cette substitution. La variable, on la voit précisément entre deux substitutions. Si à la place de *un enfant*, on met *un garçon*, ça répond tout à fait à cette formule - le reste du contexte signifiant restant semblable. Je fais précisément apparaître le trou de la variable lorsque j'ai enlevé le premier signifiant, *un enfant,* et que je n'ai pas encore mis l'autre, *un garçon,* qui vient à la place. C'est dans l'entre-deux de ces signifiants que le trou de la variable apparaît.

Eh bien, la réalité - prenons ce mot - du sujet barré, c'est son statut de variable dans la chaîne signifiante. Quand Lacan en viendra à faire du phallus une fonction au sens logique, il écrira précisément le sujet comme une variable qui vient s'inscrire et prendre son sens par rapport à ce contexte phallique. C'est le point le plus important à retenir : il n'y a pas de fonction sujet pour Lacan, il y a la variable sujet. C'est ça le sujet barré. Le problème, évidemment, c'est qu'on ne s'en aperçoit pas. On ne s'aperçoit pas de cette variable sujet parce que sa place est normalement occupée par des signifiants. Ca ne se voit que dans le mouvement de cette répercussion signifiante. Le sujet, par rapport à ça, il s'est barré!

La question où s'introduit le fantasme, c'est ce moment où, le sujet, on ne peut le situer qu'entre les signifiants qui viennent se substituer à sa place. Ca ne veut pas dire que si l'on fait un petit trait et un deuxième petit trait, il est entre les deux. Cette variable n'apparaît qu'entre la substitution, qu'entre les signifiants qui se substituent. A cet égard, on ne voit jamais cette place. Elle n'apparaît pas. Elle ne se manifeste pas, sinon au point où ce n'est pas un signifiant qui vient la combler mais précisément le fantasme.

C'est au moment où le sujet émerge comme variable, c'est-à-dire comme trou dans le contexte signifiant, qu'un élément, hétérogène par rapport au reste de la chaîne signifiante, vient là pour en même temps indiquer et colmater cette place vide. Je dirai que l'écriture même de l'objet *a* le comporte. Pourquoi croyez-vous que Lacan écrit l'objet *a* parfois entre parenthèses? Il écrit l'objet *a* dans la parenthèse de la variable. C'est là la fonction élective de cet objet. C'est de venir au point où le sujet manque à se représenter. Le sujet est, certes, ce qui est représenté par un signifiant pour un autre, mais quand il ne peut pas se représenter ainsi, c'est l'objet *a* qui vient à en occuper la place.

Evidemment, l'objet *a* ne représente nullement le sujet. Lacan avait annoncé un séminaire qu'il n'a pas fait sur "Objet et représentation". Il était, là encore, sur le même point. Ca ne veut pas dire que l'objet c'est la représentation. L'objet n'est pas une affaire de représentation. La représentation, c'est l'affaire du signifiant. Avec le signifiant, on est toujours en représentation. C'est à mettre du signifiant que je suis en représentation ici.

Le problème, c'est qu'avec l'objet il y a un trait de *présentation*. L'objet, ça ne renvoie pas à un autre objet. C'est pourquoi Lacan aborde le fantasme sadien par le biais de la présence. Il faut savoir entendre cette présence dans le fantasme sadien. Ca vient à la place

de la représentation. C'est ce qui fait aussi que l'on se déplace pour faire cours, par exemple. On pourrait imaginer pouvoir s'en passer. Je veux dire s'enregistrer avant.

Si on ne passe pas par cette construction, on finit par avoir du mal, dans l'orientation signifiante, à rendre compte de la présence de l'analyste dans la séance analytique. Dans l'orientation signifiante de l'expérience, cette présence de l'analyste devient un problème. Pourquoi faut-il cette présence? Pourquoi est-ce que ça ne fonctionne pas dans l'adresse au signifiant comme tel?

C'est un problème qui a été d'ailleurs débattu par nos amis kleiniens argentins. Leur problème était que le berceau du kleinisme se situait tout de même de l'autre côté de l'Atlantique et que, malgré l'extension du kleinisme, il y avait assez peu d'Argentins qui faisaient le voyage. Ca fait qu'à l'époque, ils enregistraient et envoyaient des bandes magnétiques. On peut laisser une petite hésitation sur le fait de savoir si c'était des analyses ou des contrôles, mais ça fait bien apparaître une limite à l'expérience, à savoir que l'analyse, ça ne fonctionne pas seulement par la représentation signifiante. Il y a la dimension de la présence et c'est avec celle-là qu'on travaille, et c'est celle-là que Lacan donne comme la structure même de la relation analytique.

Elle est fondée, cette relation, sur la présence dans le fantasme. C'est ça que comporte le schéma de Lacan sur le discours analytique. Il est exactement fondé là-dessus. A cet égard, évidemment, on peut le présenter comme une contradiction par rapport au point de départ de "Fonction et champ de la parole et du langage". Ce n'en est pourtant pas une, car c'est seulement ce point de départ qui pouvait amener Lacan à ce type d'arrivée.

C'est là une fonction très générale que je vous donne : la variable sujet et, à cette place, un élément qui n'est pas signifiant, un élément hétérogène. C'est comme ça que Lacan a justifié son écriture du fantasme : ($ <> *a*). C'est au moment où le sujet rencontre un manque dans le signifiant, un manque à se représenter, qu'il appelle un élément du registre imaginaire pour tenir lieu de la réponse qui manque.

J'ai évoqué, précédemment, ce fantasme d'une femme quand elle doit accepter de s'accoupler avec un homme, et cela y répond très exactement. Elle n'a pas du tout le fantasme de Schreber : *qu'il serait beau d'être une femme en train de subir l'accouplement*, puisque, au contraire, elle appelle une autre femme. Elle l'appelle dans le fantasme. Si elle l'appelait dans la réalité, ce serait un autre cas clinique. Au moment où le désir de son partenaire va se concrétiser dans "l'acte sexuel" - mettons des guillemets puisqu'il n'y a pas de rapport sexuel mais des relations -, elle appelle un double imaginaire. Nous avons donc là le ($ <> *a*) avec un *a* imaginaire, un double, une autre femme - une autre femme à laquelle son partenaire, dans la vie courante, n'a pas été tout à fait indifférent, ou, en tout cas, une autre femme qui a pu essayer de séduire son partenaire.

Nous avons là une chose très pure. C'est un fantasme intéressant parce qu'il est pur de par sa formulation. Ca évite même à cette patiente de se représenter comme frigide en suscitant cette image d'une autre femme qui jouit à sa place. Elle ne fait donc pas de la frigidité sa plainte.

A cet égard, il faut dire aussi que le fait d'installer ce double à sa place, ça lui permet de s'absenter. C'est d'ailleurs le principe même de son symptôme, celui de fiche le camp, de laisser tomber. Ca donne ce que ses proches lui donnent comme caractère, à savoir un goût de la solitude. Ce goût de la solitude, là, est tout à fait dérivable de ce qu'elle appelle à l'aide de l'imaginaire. Elle ne peut pas se représenter auprès de son partenaire. Evidemment, si elle traitait ça dans la réalité, elle se mettrait à chercher des femmes pour son homme. On voit ça. Mais, au contraire, elle est jalouse. Elle est jalouse et c'est ce qui indique bien que la scène est fantasmatique.

De tout cela, Lacan nous a donné une formulation tout à fait précise. Lorsque le sujet rencontre un manque dans l'Autre du signifiant, lorsqu'il est devant une absence foncière de la garantie dans l'Autre, lorsqu'il est devant le A barré, et lorsque lui-même, spécialement, ne trouve pas sa place dans l'Autre, ne trouve pas le signifiant qui serait son nom propre - il ne le trouve pas parce que précisément il n'y a pas de nom propre dans l'inconscient qui ne soit voué à glisser -, alors il y a nécessité à ce que le sujet fasse venir un élément d'un autre registre que du registre signifiant.

La première position, chez Lacan, celle qui est encore inscrite sur le Graphe des *Ecrits*, c'est que c'est au registre imaginaire que le sujet fait appel. La question est de savoir si

derrière cet appel imaginaire, ce n'est pas un élément comme réel qui vient. Je dirai même que Lacan frôle cette question dans son Séminaire sur le désir. En définitive, c'est quelque chose de son réel que le sujet appelle à cette place-là.

Je dirai que c'est même ça l'opérateur qui suscite pour Lacan son Séminaire de *L'éthique de la psychanalyse* - ce Séminaire auquel il a toujours donné une place spéciale dans la suite de son enseignement, et qui déjà devient explicite et insistant pour la reformulation de la fonction du réel. Il se noue à cette question de ce qu'il y aurait de réel dans le fantasme. C'est même une nécessité logique. A partir du moment où l'on situe le fantasme comme répondant à un moment d'interruption de la chaîne signifiante, ou à un moment de manque dans l'ensemble signifiant, la question se pose de savoir dans quel registre l'élément hétérogène s'interpose. Est-il imaginaire? C'est ce qui paraît d'abord. Ou bien est-il réel? C'est ce qui viendra ensuite.

A cet égard, c'est une des versions que l'on peut donner du *"Wo Es war, soll Ich werden": Là où est la place occupée par petit* a, *c'est là qu'il s'agit de venir*. Vous connaissez cette phrase que Lacan a reprise du *Moi et le ça* de Freud, traduite, dans une traduction autorisée par la Princesse, par: *"Le moi doit déloger le ça"*, et à quoi Lacan a donné des reformulations tout au long de son enseignement, avec une obstination tout à fait frappante, comme pour le *Fort-Da* ou pour le stade du miroir.

Eh bien, dans ce *"Wo Es war"*, le *Es* en question - ce *Es* où le *Je* dois pouvoir réoccuper sa place -, nous pouvons ici l'appeler le *ça* en l'écrivant ainsi : *Es* = ç*(a)*. Le *c'était* du *"Là où c'était"*, complétons-le du petit *a* qui lui est dû.

Cette connexion que je donne là comme fondamentale, c'est ce qui doit réveiller pour nous l'écriture par Lacan du discours analytique. Les discours, ils sont faits de quoi ? Ils sont faits de l'écriture, de l'articulation du sujet au signifiant, sans oublier son rapport possible/impossible à l'objet *a*. C'est là où je resitue ce couple dont j'ai restitué l'année dernière la fonction, ce couple aliénation et séparation - aliénation du symptôme, séparation du fantasme -, et c'est, aussi bien, ce qui est, en termes freudiens, l'articulation du refoulement et du fantasme:

aliénation $S_1 - S_2$

\-----

$\$$ ------------ $<>$ *a* *séparation*

Ce rapport inaugural du sujet au signifiant, vous savez à quel point Lacan l'a radicalisé, partant de la supposition d'un sujet qui existerait avant le langage, avant le discours, et qui aurait à y trouver sa place, jusqu'à cette position - que je dis radicale - d'un sujet qui ne préexiste nullement au langage mais qui, au contraire, est précédé par celui-ci, de telle sorte qu'en bonne logique il faut arriver à poser comment le sujet peut en être l'effet. A cet égard, il y a une dimension où c'est le signifiant qui est cause, et que Lacan a essayé d'écrire aussi bien sous cette forme très simple:

S_1 / S_2

\-----

$\$$

Cette écriture essaye de situer - et c'est difficilement pensable dans une logique linéaire - l'avènement du sujet comme refoulé, essaye de dire qu'il n'y a pas un sujet qui préexiste au refoulement, mais que, foncièrement, le sujet commence avec son refoulement. C'est difficile à expliquer mais c'est pourtant ce que comporte le texte de *Un enfant est battu*, puisque le premier temps du fantasme qu'il expose est justement à peine constitué - c'est comme une rêverie à la surface de la réalité -, au point que Freud puisse dire: *"Peut-être y a t-il eu là des expériences qui l'ont induit à cette position."*

Au fond, les choses deviennent sérieuses là où manquent les traces, là où manque le témoignage direct. C'est ce que Lacan essaye de nous montrer à la fois dans *Le Séminaire* et les *Ecrits*. Evidemment, on peut s'hypnotiser sur ce que le sujet demande d'appareils mentaux - Chomsky a poussé ça très loin -, sur ce que ça demande comme appareils proprement biologiques. Mais, pour Lacan, c'est une question de à qui on s'adresse. Il y a des sujets parce qu'on s'adresse à certains êtres dans le monde comme à des sujets qui peuvent ou qui pourront répondre.

A cet égard, ce qui commence dans ce schématisme, ce qui est premier, c'est S_1. Ca commence parce qu'on donne une place - une place de sujet au petit d'homme. A la limite, si on voulait prendre les choses par là et si on arrivait demain à parler comme ça aux bêtes, eh bien, peut-être que - on ne le sait pas - ça pourrait produire des effets. D'ailleurs, ça fait lever en elles un petit effort, un petit effort de leur part quand on s'adresse vraiment à elles ainsi. En tout cas, ce qui est premier, c'est S_1, et le sujet ne vient que du fait que l'on s'adresse à lui.

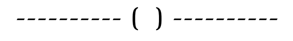
Ce sujet, il naît sous une forme singulière, à savoir qu'il naît en disparaissant. C'est ce que Lacan essaye de dire. Il faut admirer les tours de son style qui sont là aussi simples que l'on peut les faire pour un sujet pareil: *"Le sujet, ça parle de lui, et c'est là qu'il s'appréhende, et ce d'autant plus forcément qu'avant que, du seul fait que ça s'adresse à lui, il disparaisse comme sujet sous le signifiant qu'il devient, il n'était absolument rien."*

Il faut bien voir ce que ça veut dire. Le *"ça parle de lui"*, c'est S_1. Et, du seul fait que ça s'adresse à lui, il disparaît sous le signifiant, c'est-à-dire qu'il devient le fils d'Untel, qu'il s'identifie - on lui propose une identification. A ce moment-là, il est légitime d'écrire $: le sujet disparaît sous le signifiant qu'il devient.

Seulement, le problème, c'est qu'il n'y a pas un S intégral qui serait antérieur à cet $. En tout cas, en psychanalyse, on ne le rencontre pas. Ce dont il s'agit ici, c'est ce qu'on rencontre dans la théorie de la psychanalyse. Dans la psychanalyse, on ne rencontre pas de sujet antérieur à l'identification. Le problème est donc de faire entendre que la naissance du sujet - ce sont les termes de Lacan : *"le sujet naît"* - n'est pas la naissance de l'Autre.

Je reprends là le titre de l'ouvrage de nos amis Lefort : *La Naissance de l'Autre*. Il n'y a pas de naissance de l'Autre. J'en ai d'ailleurs fait la remarque à Robert et Rosine Lefort, qui en conviennent, mais je crois que ce titre doit beaucoup à l'éditeur qui, il faut le croire, tout en ayant lu Lacan, ne l'a pas lu suffisamment. Les Lefort étaient bien d'accord qu'il n'y a pas de naissance de l'Autre à proprement parler. Il y a, si l'on veut, une naissance du sujet à l'Autre - ce qui, par condensation, peut être appelé naissance de l'Autre. Mais, foncièrement, le terme essentiel, c'est la naissance du sujet.

C'est donc ça que Lacan met en question dans son schéma, et c'est pourquoi je ne pense pas forcer les choses en vous le donnant aussi bien comme schéma du refoulement originaire : ce sujet naît et, au point où il naît, il naît comme $. C'est ce que l'on peut écrire, comme vous vous en doutez, ainsi: *il n'est*. On peut en effet peut-être essayer de trouver dans un jeu de mots ce que comporte exactement ce que Lacan a écrit là. Et le paradoxe vous en est peut-être levé si vous songez justement à la variable sujet, à savoir que c'est tout à fait concevable de naître en tant que disparu. C'est comme la variable dans le contexte signifiant: ça naît à la place où il n'y a pas de signifiant.


---------- ( ) ----------

Toute cette démonstration de Lacan est pour moi une préparation à la lecture de *Un enfant est battu*. Cette position comporte que le sujet est l'effet du signifiant. Mais nous savons qu'il y a une autre formule de Lacan qui comporte, au contraire, l'objet *a* comme une fonction de cause, et c'est, bien sûr, ce que nous aurons à éclairer. Mais on peut s'en tenir - c'est légitime - à cet effet sujet.

Il a fallu à Lacan un petit temps pour rajouter, à cette conception qui domine les premières années de son enseignement, un produit, un produit à côté de l'effet sujet, le produit petit *a*. Disons que c'est la façon pour lui de rendre compte, en un seul

schématisme, de ce qui est, d'un côté, le rapport au signifiant, et, de l'autre côté, la fonction du fantasme, cette fonction qui nous pose problème dans l'expérience analytique.

La problématique de l'identification est aussi tout à fait essentielle. C'est celle qui constitue d'emblée le sujet dans son *fading*, dans sa disparition. Il y a une variable sujet parce qu'il y a cette identification tout à fait primordiale. La question, c'est qu'elle n'est pas la seule. Les processus d'identification ne rendent pas du tout compte de l'ensemble de l'expérience analytique. C'est une dérive tout à fait spéciale que de considérer que le sujet se limite à égrener la suite de ses identifications. On peut tout à fait égrener la suite des identifications du sujet sans jamais toucher à sa place de variable.

Quand Lacan donc met la séparation du sujet en regard de l'aliénation, il restitue en fait sa fonction à cette inertie imaginaire, comme il l'appelait au début. Il retrouve là, à la fois ce que le désir inconscient comporte de fixe, d'immuable, de pas du tout libre, et sa connexion à l'instant du fantasme.

Ce deuxième temps de cette construction implique pour le sujet ce que Lacan appelle une *mescience* - une *mescience* qu'il exprime ainsi : *"Le sujet ne saura pas ce qu'il est de n'être autre que le désir de l'Autre."* Ceci prend son sens de ce que nous avons à mettre en valeur du fantasme, car le fantasme est précisément cette fonction à partir de quoi le sujet peut ignorer qu'il n'est autre que le désir de l'Autre, qu'il n'est accouché, appelé à l'être de sa disparition, que par le désir de l'Autre.

C'est à cet égard que cette phrase de Lacan désigne le fantasme, et qu'elle le désigne précisément dans cette illusion d'autonomie que le fantasme donne au sujet. C'est ce que Lacan, dans ses *Ecrits*, appelle aussi cette possibilité originale qui fait que le sujet, plutôt que de se percevoir comme marionnette du signifiant, se perçoit comme metteur en scène. A cet égard, ce qui est caché dans tout fantasme fondamental, c'est précisément cette articulation au désir de l'Autre, cette articulation à A barré.

Ca nous dit aussi bien ce qu'est la traversée du fantasme. La traversée du fantasme, c'est quand cette mescience-là se lève, c'est quand se lève un peu le coin du voile. Le fantasme est traversé quand le sujet sait quelque chose de ce qu'il est de n'être autre que le désir de l'Autre. C'est évidemment plus compliqué que de s'apercevoir simplement que l'Autre n'est pas. L'Autre n'est pas, c'est vrai. C'est vrai, et on a bien du mal à s'en persuader. L'Autre n'est pas, mais ça n'empêche pas qu'il désire.

L'Autre n'est pas, c'est, après tout, une formule un peu galvaudée. Il est amusant de voir qu'il y a des gens qui pensent qu'ils peuvent s'assumer facilement dans l'existence, dans le plaisir, dans la fête, avec ce *l'Autre n'est pas*. Ce qui est amusant, c'est que leur symbole, vous le connaissez, c'est un A entouré d'un cercle. C'est ce qu'ils écrivent pour dire que l'Autre n'est pas. Ce serait plus convaincant, évidemment, s'ils l'écrivaient avec une barre. Mais, au fond, cet *Autre n'est pas* n'est pas du tout un principe d'anarchie, c'est beaucoup plus inquiétant que ça. C'est que l'Autre désire, et que ce désir de l'Autre, qui supporte le S_1, a été accouché.

Le pire, c'est que non seulement l'Autre désire mais que foncièrement - comment pourrait-il en être autrement - il désire ton malheur. C'est ce qui est caché dans toutes ces belles histoires qu'on raconte, et c'est ce que Lacan évoque dans son texte sur le fantasme, à savoir l'Etre suprême en méchanceté. A cet égard, ce n'est pas exactement la pastorale. Disons que la traversée du fantasme, c'est le moment où l'on aperçoit cet Etre suprême en méchanceté. C'est un autre nom pour le surmoi.

Je m'étonne d'ailleurs qu'après toute une année passée ici sur le surmoi à la Section clinique, on continue comme si de rien n'était. On a fait la théorie d'un côté, on a trouvé ça bien, mais, à part ça, on parle, et quand on parle, on continue - et c'est tout le monde - à considérer que le surmoi est avant tout un interdicteur. C'est comme s'il n'y avait rien eu de fait à cet égard. Le surmoi n'est pas du tout interdicteur. L'interdiction n'est qu'un de ses sous-produits éventuels - cette interdiction de ce qui ferait du bien au sujet, son "vrai" bien.

C'est là que l'analyse lacanienne du "Kant avec Sade" est démonstrative sur le fantasme. C'est que le surmoi est présent dans ce fantasme - et comment! Est-ce que le pervers - c'est une question fondamentale - serait sans surmoi? Toute la thèse de Lacan va contre. Le pervers manifeste, au contraire, une grande docilité au surmoi. A cet égard, Lacan n'a sans doute pas contribué à la connaissance de *"la genèse des perversions sexuelles"*, comme s'exprime Freud, mais certainement à la connaissance de la perversion comme telle. Je veux

dire que le surmoi est aussi bien la façon dont on appelle le désir de l'Autre en tant que cet Autre désire ton malheur. Le surmoi, c'est le nom aimable que l'on donne dans la psychanalyse à l'Etre suprême en méchanceté.

Revenons plus précisément à ce que le fantasme soit bien à cette place de la séparation. C'est ce qu'implique Lacan quand il dit, de ce temps de la séparation, que *"le sujet éprouve là autre chose que les effets de sens dont le sollicite tout discours"*.

C'est une phrase dans laquelle, lors de mon séminaire, j'ai déjà essayé de me retrouver. Eh bien, quand on s'aperçoit qu'il s'agit du fantasme, cette phrase devient beaucoup plus claire, car le fantasme, précisément, tel que le pose Freud, ce n'est pas du tout un discours. Quand Lacan là dit *discours*, il ne parle pas encore de ses quatre discours, il entend le discours en tant qu'il peut se continuer. Un discours, ça suppose un peu de suite.

Pour Freud donc, le fantasme n'est pas un discours, *c'est une phrase*. Et, comme il le dit, quand on questionne le sujet sur le fantasme, on n'obtient qu'une réponse timide : *"Je n'en sais pas plus - un enfant est battu."* Eh bien, je dirai que ce *je n'en sais pas plus* est vraiment attaché au fantasme. Cela mériterait que l'on change le titre de ce texte de *Un enfant est battu* dans notre façon de le citer, et que ce soit : *Je n'en sais pas plus*.

C'est précisément dans ce texte même de Freud, que l'on voit émerger que le fantasme n'est pas le symptôme, car, pour ce qui est du symptôme et des formations de l'inconscient, précisément, j'en sais plus. L'association libre est fondée là-dessus. Quand le sujet amène ça comme un grand point d'interrogation, comme une énigme, l'inviter à l' association libre, c'est l'inviter à constater qu'il en sait plus, ou que l'association libre lui en donne plus. Au fantasme, au contraire, est attachée une tout autre proposition, un *je n'en sais pas plus*, qui est au fond, sous la plume de Freud, l'écriture de A barré, puisque le fantasme répond à un point de manque dans le savoir du signifiant.

Si l'on veut lire *Un enfant est battu*, je crois qu'il faut commencer par la fin, un petit peu pour s'en débarrasser. Cette fin, en effet, a toujours paru au lecteur un petit peu comme un cheveu sur la soupe.

Cette fin, la sixième partie, Freud la consacre à une polémique avec Fliess et Adler. Il met en parallèle les deux théories, celle de la bisexualité d'un côté, celle de la protestation virile de l'autre, et il les renvoie dos à dos en disant ceci, qui ne s'explique pas absolument, je crois, sans cet appareil que je vous rappelle : *"Il est important de ne pas sexualiser les motifs du refoulement."*

On voit bien ce que ça veut dire dans le texte. Ca veut dire : qu'est-ce que ce serait une sexualité d'avant le refoulement ? Une sexualité d'avant le refoulement, c'est précisément ce que supposent Fliess et Adler. Vous connaissez la thèse de Fliess : tous les individus sont bisexuels. Quand il s'agit d'un homme, ce qu'il a refoulé, c'est sa part féminine, et quand il s'agit d'une femme, c'est sa part masculine. La théorie d'Adler, c'est que les deux sexes veulent se situer dans la ligne masculine et que donc, de toute façon, c'est le féminin qui est refoulé.

Ce que fait remarquer Freud, c'est que c'est bien là situer une sexualité d'avant le refoulement, c'est-à-dire se repérer finalement sur la sexualité naturelle, biologique des individus. C'est par là, aussi bien, se repérer sur les rôles sexuels. Mais ce que pose Freud, et qu'il exprime dans cette fin de son texte, c'est - point où Lacan mène la chose dans les années 60 - que le sujet de l'inconscient n'est proprement constitué qu'avec le refoulement et qu'il n'est de rien de supposer ce sujet avant, avec ses propriétés. Ca implique que ce qui est corrélatif du refoulement n'est pas la sexualité en tant qu'elle est répartie entre les deux sexes, mais bien une sexualité qui n'est pas répartie ainsi et qui est celle qui est repérée sur l'objet *a* par Lacan.

On voit bien que Freud aussi, à sa façon, quand il dit qu'il ne faut pas mélanger les torchons et les serviettes, qu'il ne faut pas mélanger le refoulement et les motifs sexuels, est dans ce clivage-là, dans celui que Lacan essaye d'articuler - ce clivage entre l'ordre signifiant, où il y a à situer le refoulement, et son articulation, qui reste problématique, avec la prise de la sexualité. C'est là la problématique même de Lacan.

C'est sa problématique aussi bien quand il nous énonce aliénation et séparation : d'abord une logique purement signifiante, mais où il s'agit de savoir comment s'inscrit, dans un temps suivant, l'organisme et ses parties. A cet égard, je crois que Freud, dans ce texte, aborde aux rives où le refoulement originaire est lié, vissé au fantasme fondamental.

La fois prochaine, je commencerai par les trois temps du fantasme distingués par Freud dans *Un enfant est battu*.

DU SYMPTÔME AU FANTASME, ET RETOUR
Jacques-Alain Miller

VI - Cours du 15 décembre 1982.

Je vais vous souhaiter, pour ne pas y revenir, de bonnes fêtes. Je me demande si elles seront bonnes pour moi. Je n'ai aucune raison de le supposer, étant donné que pendant ce temps des vacances, je dois travailler à terminer la rédaction d'un Séminaire de Lacan. Il ne paraîtra pas tout de suite, évidemment. Je dois le donner à l'éditeur dans la semaine qui suit la rentrée. Je n'ai dit à personne - sauf une ou deux exceptions - lequel c'était. Si j'ai travaillé convenablement, je vous en donnerai le titre à la rentrée.
Comme c'est le dernier cours avant Noël, je ne voudrais pas finir ce trimestre sans avoir abordé en son coeur le fantasme *un enfant est battu*. C'est donc par là que je vais commencer.
Je vous ai dit que le vrai titre de *Un enfant est battu* était en définitive: *Je n'en sais pas plus long - un enfant est battu.* Ce raccord emprunté au texte de Freud me paraît essentiel, dès lors que l'on s'aperçoit que ce qui est en jeu dans cette rallonge, c'est cette fonction que Lacan a écrit A barré. Ce qui est corrélatif du fantasme, c'est, en effet, cette mise à défaut, cette mise à l'épreuve de l'Autre du savoir. La situation singulière du fantasme dans l'expérience analytique tient à cette connexion, au point que nous pouvons métaphoriser cette connexion en écrivant la formule du fantasme comme supportée par le A barré. C'est ainsi que j'écris la formule *je n'en sais pas plus long - un enfant est battu:*

$ <> a

A

Lorsqu'on a cette clef, certains points du texte de Freud sont allumés. Cette notation, *je n'en sais pas plus long,* vous la retrouverez à la page 221 de l'édition française du recueil *Névrose, psychose et perversion.* A la page 219, vous avez la notation que l'aveu de ce fantasme *"n'est consenti qu'avec hésitation, le souvenir de la première apparition est incertain, une résistance sans équivoque s'oppose au traitement analytique de cet objet, honte et sentiment de culpabilité s'émeuvent à cette occasion, peut-être avec plus de force que lors de communications semblables portant sur les premiers souvenirs de la vie sexuelle".*
Page 223, vous avez encore la phrase que je vous ai donnée au départ: *"Ces fantasmes demeurent la plupart du temps à l'écart du reste du contenu de la névrose et ne trouvent pas leur place propre dans la trame de celle-ci."* Page 224, vous avez enfin la notation que l'on n'obtient qu'une maigre réponse sur ce fantasme.
Freud emploie bien le mot de *résistance,* et c'est ce qui, à être souligné, rend compte de la difficulté qu'il expose dans *Analyse finie et infinie.* Cette résistance quant au fantasme, c'est de là aussi que peut s'espérer l'issue d'une analyse, et je reprends donc le titre de Freud ainsi: *Analyse finie quant au fantasme, analyse infinie quant au signifiant.*
L'idée de Lacan à formuler la fin d'une analyse, elle tient à ce que cet objet singulier qu'est le fantasme - et qui, dans les termes mêmes de Freud, résiste au traitement psychanalytique - soit lui aussi soumis au traitement psychanalytique. C'est exactement là que se situe cette fameuse passe, passe que pendant longtemps on a prise absolument à l'envers de sa situation dans l'enseignement de Lacan et de sa situation dans la recherche de Freud. Nous sommes donc là à essayer de cerner les entours de l'abord freudien de ce fantasme.
Vous savez - tous les lecteurs freudiens l'ont remarqué - que Freud insiste sur la fréquence de ce fantasme. Il en donne lui-même un témoignage tiré de son expérience, puisque c'est à partir de six cas qu'il fait cette contribution. Il précise, page 222, qu'il s'agit de quatre femmes et de deux hommes, et cette précision a son importance. S'y trouvent des névrosés obsessionnels, l'un extrêmement grave, un autre d'une gravité moyenne, un troisième qui présente quelques traits de cette névrose, et puis aussi des hystériques: *"le quatrième étant une franche hystérie; quant au cinquième, qui n'avait réclamé l'analyse qu'à cause de son impuissance à prendre une décision, un diagnostic clinique grossier ne l'aurait pas classé du*

tout et s'en serait débarrassé avec l'étiquette de psychasthénie." Vous remarquez que Freud ne dit rien sur le sixième cas. Ceux qui chassent les lapsus de Freud peuvent évidemment gloser sur qui est le sixième.
Le fantasme est donc présenté par Freud, page 224, comme *"un phénomène typique"*. Il le présente d'emblée comme transclinique. Dès lors qu'il se rencontre identique dans des névroses distinctes, ce n'est pas à partir du fantasme que l'on peut faire un diagnostic. C'est bien situer déjà le fantasme à un autre niveau que celui du symptôme, c'est bien poser que la clinique repose - et c'est la définition de Lacan - sur des types de symptômes. Lacan n'a pas dit que la clinique tenait à des fantasmes typiques. C'est donc loin d'être une proposition banale si on va chercher le terme à quoi ça s'oppose.
C'est bien là le lieu pour toute une réflexion, puisque, en un autre sens, le fantasme est aussi bien le principe de la clinique. On peut présenter le fantasme comme un mode d'abri par rapport au désir de l'Autre - désir de l'Autre qui est une autre façon de traduite le A barré. A cet égard, hystérie, obsession, phobie, apparaissent comme autant de modalités du fantasme. Je dirai que nous avons là une position tout à fait essentielle pour nous décoller de la psychiatrie. Ca se situe entre clinique du symptôme et clinique du fantasme. Mais je laisse ça un peu en attente, et je m'en tiens au texte de Freud.
Dans ce texte le fantasme est donc présenté comme transclinique, et pas seulement à propos des névroses, puisque, justement, la contribution de Freud, qui est traitée à partir des névroses, vise en fait les perversions. Le sous-titre de *Un enfant est battu* est clair: *Contribution à la connaissance de la genèse des perversions sexuelles.* Autrement dit, la transclinique embrasse non seulement les névroses, mais aussi les perversions.
Avançons à petits pas dans ce texte que, je le suppose, vous avez lu. Vous avez noté que le coeur de ce travail, et ce qu'on en retient comme valable pour le sujet comme tel, repose sur la seule considération des fantasmes féminins. Page 224 : *"Je me permettrai maintenant de restreindre une description aux personnes féminines qui, au demeurant, quatre contre deux, constituent la majeure partie de mon matériel."* C'est seulement par après, dans la suite du texte, que Freud prend en considération la modalité masculine du fantasme, et ce par rapport à l'analyse qu'il a faite des fantasmes féminins. Cela vaut la peine d'être noté pour resituer le travail de Freud.
Je dirai que d'emblée Freud oppose ce qu'il appelle *"la superstructure savante de rêverie éveillée"*, qui peut s'établir sur ce fantasme, au fantasme reconstruit. Car ce dont il va s'agir, en définitive, ce n'est même pas de l'énoncé *un enfant est battu*. Ce dont il va s'agir, c'est de *je suis battue* - de *je suis battue* comme fantasme reconstruit dans l'analyse.
Freud nous laisse tout à fait incertains sur la question de savoir comment cette reconstruction a été ou non opérée dans la clinique. Ce qu'il nous précise, par contre, c'est que ça n'a pas été remémoré. C'est ça qu'il appelle fantasme reconstruit : ça n'a pas été remémoré. Mais il nous laisse incertains sur la question de savoir dans quelle mesure. Il n'y a aucune indication sur la modalité selon laquelle le noyau fondamental de ce fantasme a émergé dans l'expérience, sinon une indication négative: ça n'a pas été remémoré.
Evidemment, ça fait manque pour nous, puisque c'est là que nous pourrions serrer sa pratique de la psychanalyse. Il y a là, pour nous, une zone d'ombre. Il faut avouer que c'est ce qu'il y a de plus difficile à dire pour l'analyste qui essaye de transmettre son expérience. Lacan s'est engagé dans cette voie, et encore... de façon indirecte. Il a tellement mis le projecteur sur la traversée du fantasme, qu'on a coupé - pendant plus de dix ans dans l'Ecole freudienne - cette problématique de tout ce qui l'inscrit dans l'expérience de l'analyse, dans la recherche de Freud et dans l'enseignement de Lacan.
Continuons d'avancer à petits pas. Le mot de *genèse* figure dans le sous-titre de ce texte de Freud : *"...genèse des perversions sexuelles."* C'est dire que ce texte s'inscrit dans une problématique du développement, mais l'on s'aperçoit, aussi bien, que le souci de Freud, c'est le rapport à l'OEdipe. S'il y a genèse et développement, je dirai qu'il y a aussi une problématique proprement structurale, et précisément lorsque Freud évoque le choix précoce d'objet de la fille quand elle dirige son amour sur la personne du père. Freud dit lui-même que cette précocité figure comme un pressentiment de ce qui va venir ensuite dans le développement. *"Quelque chose comme un pressentiment"* dit-il. C'est simplement déjà indiquer que la considération du développement ne sature pas tout, et que ces supposés stades du développement se précèdent en quelque sorte eux-mêmes.

Cette genèse des perversions, remarquons qu'il la traite à partir de cas de non-pervers, et ce pour la bonne raison que lui-même souligne dans son texte, à savoir qu'il est rare que le pervers vienne en analyse. A partir donc de ces non-pervers - c'est bien sûr un parti-pris -, il essaye d'éclairer la perversion. Il essaye d'éclairer la perversion à partir de la névrose. Qu'est-ce qu'il essaye de démontrer? C'est cela son ambition, et c'est ce que les analystes, par la suite, ont eu tendance à oublier. Il essaye de démontrer en quoi le refoulement est aussi bien présent dans la perversion que dans la névrose.
Ce fantasme que Freud isole dans divers cas, il le considère pour sa précocité. Il a un souci de datation. Il situe son émergence vers la cinquième ou sixième année. Il le situe, dit-il, *"comme un trait primaire de perversion"*. Ca traite de ça : une perversion primaire, une perversion primaire qui, en l'occurrence, n'est justement pas polymorphe. Il s'agit d'une perversion primaire qui est, si je puis dire, monomorphe, puisqu'il s'agit - ne négligeons pas le terme - d'un trait. Nous ne sommes pas là dans le total mais dans le partiel. C'est en quoi s'articule ici la problématique que Karl Abraham appelait l'objet partiel - ancêtre, comme vous le savez, de l'objet a.
Les termes de Freud appartiennent évidemment au langage du développement. Il parle de ce fantasme - trait primaire de perversion - comme d'une fixation, et il entend, bien sûr, fixation du développement, fixation ou point d'arrêt d'un élément détaché. C'est ce qui donnera l'idée aux postfreudiens que le but de l'analyse est d'arriver à synthétiser ce qui se détache ainsi du développement normal.
Pour nous, ça a une autre valeur. Nous considérons que ce qui se détache, précisément ne se rattache pas. A lire le texte, on perçoit bien que le morcellement d'une pulsion sexuelle n'apparaît pas comme total, et que le fantasme n'a en lui-même rien pour saturer une pulsion sexuelle totale. Il apparaît, au contraire, comme un choix extrêmement limité pour ce qui est de la réalisation de la sexualité.
Freud fait le rapport entre ce trait de perversion chez le névrosé et la perversion du pervers, puisqu'il va jusqu'à dire que chez un sujet, il peut ou bien rester à l'arrière-plan, comme chez le névrosé, ou bien venir au premier plan et consumer toute l'énergie sexuelle du sujet. Freud met donc bien en série le névrosé et le pervers. Il nous présente là comme un germe de perversion.
Ce germe, vous savez que c'est ce qu'il faut introduire dans certaines solutions pour que ça se mette à cristalliser. Freud nous présente ça comme un germe qui, dans une solution favorable, peut venir, de proche en proche, jusqu'à couvrir l'ensemble de l'activité sexuelle du sujet. L'ambition de Freud, là - et évidemment ce n'est pas de nature à satisfaire au niveau d'une preuve formelle -, c'est de conduire à ceci, que le complexe d'OEdipe est tout à fait structurant aussi bien dans les perversions que dans les névroses. C'est ce qu'il formule: *"Il serait important de savoir si on est en droit d'affirmer que la genèse des perversions infantiles se fait à partir du complexe d'OEdipe."*
C'est ça son ambition. C'est de fonder la généralité de l'OEdipe. Et c'est pourquoi, du fantasme un *enfant est battu*, il nous propose une lecture oedipienne. Une lecture oedipienne qui consiste essentiellement à quoi? Une lecture qui consiste essentiellement à retrouver, dans ce fantasme, le père.
Freud situe l'émergence de ce fantasme à l'issue du complexe d'OEdipe, au moment où le sujet sort de la problématique oedipienne. Il est donc amené à formuler précisément que ce fantasme serait comme l'héritier du complexe d'OEdipe, comme une cicatrice ou un sédiment de ce complexe. C'est une hypothèse tout à fait essentielle, puisque c'est justement cette hypothèse qui va le conduire à postuler une préhistoire du fantasme *un enfant est battu.*
Freud a une chronologie : il situe ce fantasme juste après la période oedipienne. Et l'hypothèse, c'est que ce fantasme est un résultat - le résultat d'une histoire qui se situe, elle, dans l'OEdipe. Il faut voir à quel point la chronologie de la structure est capitale pour Freud. Quand on décompose ce texte, quand on cherche la donnée qui permet à Freud de proposer une histoire du fantasme, eh bien, cette donnée apparaît comme extrêmement ténue.
Pourquoi est-il important de situer le fantasme comme héritier du complexe d'OEdipe? C'est justement ce dont se soucie Freud à cette date, à savoir: qu'est-ce que laisse l'OEdipe pour le sujet?

Vous savez quel est, pour Freud, l'héritier fondamental du complexe d'OEdipe. C'est le surmoi. Et c'est bien déjà ce qui nous fait nous demander quel est le père en question dans ce fantasme. A cet égard, c'est peut-être trop dire que de supposer que le père en question c'est le Nom-du-Père. Il y a un autre aspect qui se révèle si le père dont il s'agit est un père surmoïque, c'est-à-dire le surmoi incarné comme père.
C'est une question tout à fait essentielle puisque Lacan, dans sa première lecture de *Un enfant est battu,* met en fonction le Nom-du-Père. Mais il suffit de rabattre "Kant avec Sade" sur *Un enfant est battu,* pour s'apercevoir qu'il faut peut-être regarder de plus près l'identité du père en question. Le Nom-du-Père, c'est ce qui redouble l'Autre - l'Autre non barré. Par contre, le surmoi a précisément affaire avec la barre, et y compris la barre sur l'Autre. Vous allez voir que cette double lecture introduit quelques différences selon que l'on suit une veine ou l'autre.
Le père, comment Freud le fait-il venir? Comment, dans *Un enfant est battu,* trouve-t-on la porte à ouvrir où le père s'avance? Il faut vraiment chercher ça dans le texte. Où est-ce que ça commence, l'arrivée du père? C'est pour cela que Freud prend le fantasme féminin pour commencer. C'est la petite fille, là, qui ouvre la porte au père. C'est ce que Freud va appeler la phase 1 du fantasme féminin - phase qui va lui indiquer la fonction du père. Et c'est ce père introduit par la petite fille qu'il va en fait supposer au fameux temps 2 du fantasme, celui qui reste toujours inconscient.
Chez l'homme, au contraire, ce qui émerge consciemment, c'est le personnage de la mère. C'est le *je suis battu par la mère,* avec d'ailleurs une variation sur la localisation de cette proposition. En effet, chez l'homme, dans la phase inconsciente du fantasme, Freud suppose aussi bien un *je suis battu par le père.* Freud n'obtient le père que par le temps 1 du fantasme féminin. C'est à partir de ce temps 1 qu'il infère le temps 2 inconscient du fantasme féminin, et il le déporte chez l'homme, alors qu'il n'a pas dans son expérience de temps 1 comparable.
Voyez l'itinéraire : du côté femme, nous avons 1 et 2, et, chez l'homme, nous avons 2 et 2, sans le corrélatif du temps 1. La démonstration est si ténue que ce que Freud en obtient comme résultat, parvient à être, si je puis dire, la cause de sa réflexion. Il obtient que quelles que soient les variations qu'il y a entre homme et femme, le père est une fonction non inversable: au temps fondamental, c'est le père qui est présent pour l'un comme pour l'autre, pour le garçon comme pour la fille.
Je suis battu par le père est là. C'est ce que Freud formule dans son langage et en italiques: *"Dans les deux cas, le fantasme de fustigation dérive de la liaison incestueuse au père."* C'est ce que Freud dit page 238, et je dirai que, structuralement, c'est une signature. C'est exactement ce qu'il désignera, au grand scandale de l'illusion féministe, comme le rapport des deux sexes au phallus.
C'est bien pour ça que c'est le sujet comme tel qui est là en cause dans cette analyse du fantasme - le sujet indépendamment de ce qui est là la différence sexuelle. C'est d'ailleurs ce qui fonde que l'on puisse dans la psychanalyse parler du sujet, qu'il y ait un certain nombre de termes qui valent pour les deux sexes.
Cette répartition des sexes - qui n'est pas simplement imaginaire - ne domine pas toute la théorie. Ca pourrait évidemment être une tentation, mais on ne s'est pas encore vraiment lancé dans l'inconscient masculin et dans l'inconscient féminin. Il faut le noter puisqu'on a essayé beaucoup de choses pour faire du nouveau. Laissons pour l'instant l'indécision entre le Nom-du-Père et le surmoi, mais ce père comme phallus est en tout cas un terme à quoi se rapportent les deux sexes dans sa fonction fondamentale.
Le fait de situer chronologiquement le fantasme autorise l'hypothèse, dit Freud, que le fantasme de fustigation a une préhistoire. Et ça relance donc Freud dans la tentative de reconstituer un développement historique de ce fantasme où l'énoncé *un enfant est battu* n'apparaît que comme résultat. C'est là, dans cette tentative de reconstitution, vous le savez sans doute, que Freud isole trois moments.
Qu'est-ce qui, dans les faits, lui permet de poser le premier moment? C'est vraiment, il faut bien le dire, trois fois rien. C'est qu'il arrive à soutirer au sujet que sans doute ça a commencé par être un autre enfant qui est battu. Il soutire cette précision extrêmement ténue qu'il s'agit d'un autre enfant. Il soutire un *pas moi,* un *ce n'est pas moi* - ce n'est pas dans le texte, c'est moi qui l'ajoute -, un *ce n'est pas moi* qu'il ne prend pas pour une

dénégation. Il pourrait comparer ce *ce n'est pas moi* au fameux *ce n'est pas ma mère* par quoi commence le texte sur la *Verneinung,* mais il ne le prend pas ainsi, il ne le prend pas comme étant directement le témoignage d'un aveu. En tout cas, il ne le présente pas comme ça. Il accentue, au contraire, cette différence qu'il ne s'agit pas d'un enfant indéterminé, mais d'un enfant au moins déterminé par le fait que c'est un autre que le sujet.
Il y a l'enfant qui est battu, mais qui bat ? Freud souligne alors une petite précision sur le fauteur. Vous allez voir par quelle phrase il amène le père. Je veux dire qu'il est clair que là le père est une fonction de structure et qu'il n'a dans la réalité de l'expérience que des indications fugaces. Alors, évidemment, on peut considérer ça sur deux versants. Ou dire que Freud sollicite l'expérience, ou au contraire admirer qu'il valorise ainsi un trait aussi vraisemblablement démuni.
Voilà ce qu'il dit : *"Un enfant est battu paraît justifié pour ce fantasme, mais quelque chose d'autre est à coup sûr déterminable et cela toutes les fois dans le même sens."* Quand Freud dit: *"à coup sûr déterminable",* on peut supposer qu'il y a là une question qu'il se pose. Je poursuis: *"L'enfant battu n'est jamais le même que l'auteur du fantasme, c'est régulièrement un autre enfant [...] Le fantasme n'est donc sûrement pas masochiste. On ne voit pas clairement tout d'abord qui est en réalité la personne qui bat. On peut seulement établir ceci, que ce n'est pas un autre enfant mais un adulte. Cette personne adulte et indéterminée pourra par la suite être reconnue d'une façon claire et univoque comme étant le père de la fille."*
C'est au niveau de ce paragraphe que se situe cette fondamentale introduction du père dans le fantasme. En même temps, évidemment, on est encore loin de la forme *un enfant est battu,* où précisément il n'y a pas de père, mais le *on* impersonnel.
Je vous remets en mémoire les trois phases. La première phase, c'est: *le père bat un autre enfant.* Puis Freud, au temps 2, implique une transformation de ce fantasme. *"Cette seconde phase est la plus important de toutes,* dit-il, *mais on peut dire, en un certain sens, qu'elle n'a jamais eu une existence réelle [...] Elle n'est en aucun cas remémorée."*
La seconde formule, vous la connaissez, c'est: *je suis battue par le père.* Freud y insiste en disant que c'est une formule qui n'est jamais remémorée mais qui est construite - c'est une construction de l'analyse. J'ai déjà dit que pour ce qui est de sa modalité dont elle se réalise dans la cure, nous n'en savons pas plus que cette indication négative.
Enfin, c'est seulement au troisième temps que nous retrouvons le *un enfant est battu* que Freud donne comme la forme finale de cette petite histoire transformationnelle qu'il a reconstituée. Dans cette troisième forme, le sujet disparaît de la scène. Le sujet n'est plus présent. Freud là-dessus est clair: "*Pressés de questions, les patients répondent seulement: je regarde."* Ce *"pressés de questions",* moi, je le trouve très joli. Je crois que toute cette histoire vient de là, de ce *"pressés de questions".*
Je vous ai rappelé brièvement ces trois formes, et d'une façon suffisamment succincte pour que l'on s'aperçoive finalement de ce qui fait le fil de ces trois formes: *le père bat un enfant, je suis battue par le père, un enfant est battu.* Le fil, c'est le *se battre.* Le *se battre* est présent dans les trois formules. Eric Laurent évoquait, dans une conversation, les affiches du Club Méditerranée où il y avait: voir, aimer, etc., et évidemment aussi: battre. Eh bien, c'est un *battre* de cet ordre, de l'ordre du Club Méditerranée.
Ce *battre,* en quoi incarne-t-il une pulsion ? En l'occurrence, il est clair que c'est un signifiant. En effet, au cours de cette affaire, dans l'analyse de Freud, ça change de signifié. C'est ce que l'on peut demander de mieux pour montrer que quelque chose est un signifiant. Et la pulsion, si nous l'impliquons là-dedans, il faut bien voir qu'elle implique une certaine annulation de la demande articulée. Mais nous reviendrons sur ça puisque ce n'est pas encore notre sujet pour l'instant.
Prenons le premier temps du fantasme : *le père bat un autre enfant.* Au fond, l'analyse de Freud est simple. Il part de cette communauté des enfants. Que le père batte l'autre, ça revient à le nier, ça revient à le faire déchoir de son amour. Après tout, le fait de battre, c'est un signifié un peu reçu. On dit, bien sûr, *qui aime bien châtie bien.* C'est certain, et d'ailleurs, dans le temps 2 du fantasme, Freud va aussi bien mettre en fonction ce proverbe. Mais que la signification de battre quelqu'un, ça puisse avoir le sens de ne pas l'aimer, c'est ce qu'on croit être reçu. Ce signifiant *battre* est pourtant susceptible de bien d'autres signifiés, et des plus amoureux. Mais enfin, c'est du côté de cette négation de l'amour que Freud interprète la première occurrence de ce signifiant.

Ca veut dire qu'il rallonge sa formule, *le père bat un autre enfant,* par un *que je hais*. *Le père bat un autre enfant que je hais*. Ce *que je hais*, dans cette formule, c'est le signifié de *battre* - ce qui implique: *il n'aime que moi.* C'est là que Freud fait sa remarque sur la précocité du choix d'objet, et qu'il constate le pressentiment qui anime déjà la petite fille et qui file son destin de femme - destin préfiguré, il faut le dire, dans l'inceste. Pour évoquer cette dimension, Lacan rappelait Baudelaire: *"Le vert paradis des amours enfantines."*

Revenons au temps 2. Ce temps 2 est directement introduit par Freud. Il le fait dans un paragraphe : *"On peut dire, en un certain sens, qu'elle n'a jamais une existence réelle et qu'elle n'est en aucun cas remémorée. Elle n'a jamais porté son contenu jusqu'au souvenir conscient. Elle est une construction de l'analyse mais n'en est pas moins une nécessité."*

Nous n'avons, pour justifier cette introduction du temps 2, que ce terme de *nécessité*. Je dirai que c'est une nécessité exactement logique, puisque Freud, précisément, ne l'appuie sur aucune donnée de l'expérience qu'il nous communique. Dans un texte aussi minutieux - nous sommes vraiment sur des têtes d'épingle -, ça a tout à fait sa valeur.

Le temps 2, c'est donc *je suis battue par le père,* et il y a, dans le texte, la recherche du signifié de ce signifiant *battre* dans son contexte. Ca devrait signifier, bien sûr, que le père me hait, si c'est le même signifié que précédemment. Ca pourrait signifier, aussi bien, que je me hais. C'est la formule de la haine de soi. Mais ce que fait valoir Freud, c'est que ça doit en même temps vouloir dire que le père m'aime. Autrement dit, le signifiant, qui dans la première formule a le signifié que battre c'est haïr, peut très bien avoir, dans la deuxième phrase, le signifié que battre c'est aimer. Pour justifier que battre puisse vouloir dire être aimé, Freud met en cause la régression. Il considère là le battre comme un substitut régressif d'aimer. Mais, formellement, ça ne dit qu'une chose: la séparation du signifiant par rapport au signifié.

Si on considère la troisième phrase de ce point de vue-là, ce qui est amusant, c'est qu'il n'y a plus de signifié. Et Freud n'en invente pas. On n'a plus que *on bat un enfant* tout cru. On a, à cet égard, des signifiants purs. Nous n'avons plus tel ou tel signifié en cause, nous avons une signification que l'on peut dire absolue, c'est-à-dire qu'on ne peut la loger dans aucun signifié. *On bat un enfant que je hais,* et alors, le sujet, pressé de questions par Freud, il regarde, c'est-à-dire qu'il ne vient pas là dans une position d'introduire le signifié puisque c'est à l'aide du sujet que le signifié s'introduit.

Cette analyse surprenante de Freud nous oblige à nous apercevoir que ces formulations ne sont pas homogènes. Elles sont homogènes en un sens, puisqu'elles sont, telles qu'il les présente, des transformations. La seconde est un transformé de la première, et la troisième est un transformé de la seconde. Il y a donc là une série. Cette série implique une homogénéité et, en particulier, une dimension grammaticale de l'affect.

Mais évidemment, quand on est dans l'homogénéité de la série, ce qui vient tout de suite à l'esprit, c'est que dans le premier mouvement, c'est l'Autre qui souffre - c'est le sadisme -, et que dans le second mouvement, c'est le sujet lui-même qui souffre, et c'est du masochisme. C'est une pente pour Freud de considérer que nous avons là l'exemple même de l'inversion du sadisme en masochisme, que ce sont des formes qui se convertissent l'une dans l'autre.

Ce texte est un texte tout à fait passionnant, chaque phrase peut prendre une valeur extrême si on fait attention, et il faut donc maintenant s'apercevoir de ceci : cette première phase de formulation, qu'est-ce qu'elle formule, sinon une rivalité imaginaire. Elle est construite, en définitive, sur la compétition avec les frères et soeurs, avec cette petite collectivité familiale qui est tout à fait importante et qui a sa place dans la psychanalyse. Pour la Formation permanente du Champ freudien, on me demande, à l'occasion, de formuler quelques titres de stage. J'en ai proposé un: "Frères et soeurs." Eh bien, ça se traite, par exemple, à partir de *Un enfant est battu.*

Il y a bien d'autres indications dans Freud et dans l'expérience, mais, au fond, dans cette première formulation du fantasme, *le père bat un autre enfant,* c'est par la médiation de l'adulte que la chose se fait. Mais ce qui est là moteur, c'est l'interposition d'un petit autre qui fait écran. Quand cet autre, ce petit frère, cette soeur, dont le sujet est jaloux, se trouve extrait de la formulation, c'est sur le sujet lui-même que ça tombe. A cet égard, le double imaginaire, il faut à peine accentuer ce que dit Freud, pour arriver à le situer comme tel. Quand il est soustrait, eh bien, c'est sur le sujet que ça pleut.

Ce triomphe du sujet pendant que les coups sont donnés à un autre, c'est évidemment une forme que l'on connaît. Il n'y a pas qu'à Lyon que l'on va voir Guignol. Au jardin du Luxembourg, il y a encore des représentations où on enchantent les petits enfants qui viennent voir un autre battu. En général, il y a le gendarme, il y a Guignol, et une petite scène de coups de bâtons. Tout est construit là sur le coup de bâton. Il y a là exemple de ce qui est retrouvé, remémoré par les patientes de Freud. Ce n'est pas dire, évidemment, que le Guignol du jardin du Luxembourg pourrait être une école de perversion, mais enfin, il y a là un aspect tout à fait industriel: on enfonce vraiment les enfants dans un Moloch. Ils sont d'ailleurs dans une atmosphère tout à fait surchauffée, et vous les voyez applaudir à tout rompre lorsque le méchant de l'affaire est battu - ce méchant qui est effectivement un double de Guignol. Mais n'allons pas plus loin dans le détail du spectacle de Guignol.
Vous voyez que j'essaye là de me presser pour mettre en place ce texte de Freud. Ca fait que depuis le début de l'année je passe un peu moins de temps à casser du sucre sur le dos d'un certain nombre d'adversaires, mais enfin, ce n'est pas tellement loin du spectacle de Guignol.
Ce qui motive donc le temps 2 pour Freud, c'est la culpabilité pour ce triomphe, pour ce que ce triomphe comporte de *il n'aime que moi* - ce qui, évidemment, est déjà un peu décalé par rapport au simple triomphe imaginaire. Ca rallonge encore un peu plus la formule: *le père bat un enfant que je hais, donc il n'aime que moi.* C'est avec ce *donc il n'aime que moi* que le sujet, dans la reconstruction de Freud, se sent coupable de cet amour incestueux.
On pourrait évidemment se demander s'il s'agit là d'une métaphore à proprement parler. Quand le *battre* qui veut dire haïr, devient le *battre* qui veut dire aimer, est-ce que c'est une métaphore? Pas vraiment puisque c'est justement le même signifiant qui est en jeu. Les substitutions du signifié ne suffisent pas du tout à constituer une métaphore dès lors que le signifiant reste le même. Ce que Lacan a fait valoir d'emblée, c'est la présence, là, dans cette affaire, du signifiant par excellence, et ce signifiant par excellence c'est, nommons-le, le fouet - ce fouet qui est, comme le disait déjà Lacan dans les années 50, le signifiant du maître. Il renvoyait d'ailleurs aux hiéroglyphes pour l'illustrer.
Je dirai que la première formulation du fantasme a une charge imaginaire, et que la seconde formulation implique tout à fait autre chose, à savoir qu'elle met en scène un rapport foncièrement symbolique. Quant à la troisième, comme résultat, ce n'est pas simplement une butée dans le développement de la génitalité, c'est une butée pour le sujet, c'est un impossible à transformer. C'est la scène même dont il a à se supporter indistinctement dans son désir et dans sa jouissance phallique.
Alors, le père ? Ce n'est pas rien que ce soit là le père qui soit en question de façon primordiale. Dire que c'est le père, c'est déjà, chez Freud, un choix - un choix qu'il dit nécessaire dans sa logique. Dire le père, ce n'est pas dire la mère. C'est seulement dans une forme consciente chez l'homme que Freud impliquera le *je suis battu par la mère*. Eh bien, ce père qui bat, dit Freud, à la fois il aime et il châtie. Je veux dire que Freud ne choisit pas entre ces deux versions.
Si nous voulions être dans le romanesque, c'est ce que nous pourrions commenter dans les romans de gare. Il y a de grands romans de gare. Si nous voulions donner dans ce romanesque, c'est ce que nous pourrions appeler *érotisme et culpabilité*. Nous serions là devant l'exemple d'un noeud entre érotisme et culpabilité. C'est justement le fait d'être aimé par le père - amour dont il témoigne en battant le sujet - qui implique la nécessité d'une punition.
Erotisme et culpabilité, ça indique très bien une autre forme du fantasme, tout à fait pure elle aussi et qu'on rencontre dans l'expérience. C'est assez fugitif mais ça peut être mis en rapport avec la formule *un enfant est battu.* Si nous ne tenons pas absolument à l'idée chronologique, cette autre forme peut être: *une femme est baisée.* C'est ce qui, si on l'arrête, si on le fige, donne l'idée de la scène primitive. Dans le *une femme est baisée,* on a l'érotisme et aussi bien la culpabilité.
On peut donc développer tout ça au niveau des significations. Erotisme et culpabilité, ce sont des significations. Or c'est là, précisément, que la façon dont se situe le père a tout son poids. Jusqu'à présent, on pouvait très bien se contenter de le situer comme le personnage de la réalité, qu'il est aussi bien. Mais, la question, c'est que c'est justement un père qui ne

répond pas à ce qui devrait être le rapport oedipien. Ca justifie donc d'y voir un au-delà du père - un au-delà du père qui est le Nom-du-Père.
A ce moment-là, ça introduit une autre ligne de commentaire du *je suis battue par le père.* Ca reproduit et ça commente tout de même ce qu'il y a de symbolique dans la première formulation, dans la mesure où c'est un acte, l'acte de battre, qui fait déchoir le sujet lui-même. Ca introduit là le père, dans la seconde formulation, comme l'incarnation de l'ordre signifiant comme tel. Alors, ce fantasme, qui n'est jamais remémoré et ne peut être que reconstruit, qui est irrécupérable tellement il est enfoncé dans le refoulement, ce fantasme, il devient pour nous strictement corrélatif du refoulement originaire. A cet égard, il commente ce qui est proprement l'écriture même du sujet barré: $.
Le sujet barré, c'est aussi une façon d'écrire le *je suis battue par le père.* C'est écrire ce que nécessite l'inscription signifiante du sujet. On comprend par là ce qui fait la radicalité de ce fantasme. C'est ce qu'impliquait le premier commentaire de Lacan sur ce sujet-là et c'est à cette occasion qu'il a introduit le $, à l'occasion de la scène imaginaire de ce fantasme. Ce qui motive ça, c'est que, dans le signifiant, quelque chose barre, bat et barre le sujet, et disons - dans les termes mêmes de Lacan - l'abolit. Dans le symbolique, le sujet est aboli.
C'est, bien sûr, un terme tout à fait approximatif. On s'aperçoit que ce qui fait défaut à Lacan, à l'époque, dans son abord de ce fantasme, c'est de distinguer entre aliénation et séparation. D'un côté, il peut impliquer le Nom-du-Père: le sujet est battu comme on doit l'être. Le *comme on doit l'être,* c'est la nécessité propre de l'ordre signifiant, et, à cet égard, ce fantasme est une mise en scène de la castration. D'un côté donc, la mise en scène de l'inscription signifiante, mais, en même temps, il faut bien appliquer à ce sujet ce qu'on évoquait pour le premier temps, à savoir que le sujet devient du même coup un *rien du tout* - un *rien du tout* à quoi on refuse toute considération en tant que sujet.
Pour s'y retrouver et pour simplifier, il y a lieu là de distinguer, premièrement, ce en quoi le sujet s'aliène d'être marqué par le signifiant du maître, marqué et identifié par le signifiant du maître, et, deuxièmement, que ce marquage comporte en même temps une déchéance propre qui est ce que Lacan formule dans ce *rien du tout.* D'un côté, la formule *un enfant est battu* concrétise la loi comme telle, mais, en même temps que se met en place cette loi, ça ne va pas sans séparation. Ca ne va pas sans séparation et c'est ce que le fantasme comporte. L'inscription signifiante est donc strictement corrélative de la déchéance du sujet.
Cette déchéance, c'est ce que Freud a saisi en disant qu'il y avait là, en même temps, amour et érotisme. Cette déchéance, en effet, comporte aussi bien la jouissance corrélative de ce refoulement. La démultiplication même des sujets - puisque c'est un enfant ou un autre, un quelconque garçon porteur imaginaire du phallus - est une mise en scène de la loi comme telle. Même l'émergence du sujet impersonnel, *on,* est là significative. C'est vraiment l'équivalent guignolesque d'un *nul n'est censé ignorer la loi.*
Je serai moi porté à y voir aussi bien le corrélatif du refoulement originaire. Ce que Freud nous présente comme une préhistoire articulée du fantasme, c'est exactement cette diachronie qu'articule Lacan avec les deux temps de l'aliénation et de la séparation. Je veux dire que Lacan laisse tomber le premier temps du fantasme. L'aliénation et la séparation, c'est en terme de temps que ça se passe aussi bien - en terme de phases qui ne sont pas chronologiques certes, mais qui sont logiques. Freud nous indique assez que c'est comme ça qu'il faut prendre les siennes.
Je prends là *Un enfant est battu* comme le texte freudien le plus proche de ce que Lacan a écrit sous le nom de "Position de l'inconscient". C'est l'histoire, la monstration de comment le sujet vient à naître, à n'être. Le prix de son inscription sous le signifiant maître, c'est que petit *a* se détache. C'est ce qui, en définitive, sera habillé du fantasme. Ce qui est là le fantasme fondamental pour Freud, c'est le fantasme jamais conscient, jamais imaginarisé. C'est assez fonder ce que pose Lacan, à savoir que l'inconscient relève du logique pur, et cohérent avec ce qu'il est allé chercher dans le bric à brac de la théorie des classes - réunion, intersection - pour vous mettre en place ces temps du fantasme.
A cet égard, ce que nous pouvons dire, c'est, premièrement, que le sujet de la représentation est foncièrement refoulé, et, deuxièmement, que nous y articulons aussi bien l'identification première au signifiant maître - ce qui veut dire que là nous introduisons S_1, que nous retrouvons écrit I(A) dans le Graphe de Lacan. Ceci à condition de ne pas oublier que ce qui est corrélatif de l'identification première et du refoulement originaire, c'est aussi bien le

fantasme fondamental reconstruit par Freud, avec le masochisme primordial qu'il comporte. Et vous avez là, si je puis dire, de quoi recomposer les discours.
Le père battu, ça ne fait pas partie de ce fantasme. Ca a pu faire partie de l'Histoire. C'est ce qui explique le repère qu'a constitué la Révolution française et qui en fait une époque du monde. On ne peut pas mettre la Révolution française en parallèle avec l'américaine. La Révolution française, ça a consisté à retourner quelque chose, et ça a conduit en définitive à ce que note Hegel, c'est-à-dire à une déchéance généralisée du statut subjectif. Enfin, passons...
Quel est le père qui est là en question ? Quand Lacan introduisait le $, il considérait que ce père était foncièrement le Nom-du-Père: le père mais, au-delà de lui, la loi comme telle, s'imposant au subjectif. A cet égard, battu, ça veut dire normalisé, significantisé. Il y a un doublet entre cette inscription signifiante et le fait qu'en même temps le sujet ne soit rien du tout. Dire que le sujet est rien du tout, c'est déjà introduire son objet *a*. L'objet *a*, ça sert précisément à inscrire le *rien du tout,* et à en différencier les formes.
Dans ce père en question, nous pouvons en l'occurrence reconnaître le surmoi. Pas seulement le Nom-du-Père mais aussi bien le surmoi. Le surmoi, l'Etre suprême en méchanceté, c'est ce qui châtie le sujet. Quand il est dans sa langue, déjà, il est châtié. Il faut parler un langage châtié. Ca fait référence à *Un enfant est battu.* C'est autre chose que le signifiant dans la langue. A cet égard, dans ce fantasme, l'amour est une illusion. Ca n'est, comme dans érotisme et culpabilité, que le voile de la culpabilité.
Dans la troisième formulation, le sujet, il accède enfin au quelconque. Là, on a effectivement une substitution d'un *x* à un autre *x*. C'est ce dont on a l'expérience dès que l'on a une queue à faire. C'est pourquoi je ne crois pas du tout que l'on fasse des queues dans les pays de l'Est par manque d'approvisionnement. C'est une calomnie capitaliste que de dire ça. Au contraire, on fait la queue dans le fil de ce fantasme-là, avec l'apprentissage qu'il comporte.
Il y a évidemment un problème avec l'hystérique. L'hystérique, qui s'exhibe comme jouet de son inconscient, comme jouet de son désir, elle est en même temps dans la position de dresser le maître - ce qui, évidemment, décale d'une place ce maître dans l'affaire des discours. Elle demande au moins qu'il se mette au travail et qu'il prenne de la peine. Dans l'expérience analytique, plus l'analyste prête à confusion avec le maître, et plus il a à prendre de la peine. A cet égard, c'est aussi par économie qu'il ne faut pas faire le maître avec l'hystérique.
Reprenons l'intégration signifiante du sujet. Disons que pas-tout y soit intégré. L'erreur que l'on fait à propos de la psychose, c'est d'impliquer l'absence du père, sa carence, comme causalité de la psychose. Il faut d'abord s'apercevoir que le père de Schreber n'était pas du tout absent. Ce qui était pathogène, ce n'était pas son absence, c'était sa présence en tant qu'il s'identifiait comme père réel à la loi elle-même. Le père de Schreber nous donne un modèle de ce que c'est d'opérer l'intégration signifiante absolue du sujet. Voyez son livre, sa *Gymnastique de chambre.* Ca a une conséquence très simple, à savoir que sa jouissance devient pour le sujet strictement insituable, et que, d'être intégré absolument, Schreber est précisément non identifié. L'annulation de l'objet *a*, que comporte cet effort d'intégration absolue dans le symbolique, rejette le sujet dans le réel. Avec Schreber, on a un sujet qui n'est plus identifié que par sa jouissance. Ca a évidemment certaines conséquences à propos du fantasme. Ce *une femme est baisée* est son fantasme, et, ce fantasme, il passe dans le réel.
C'est là que l'on pourrait différencier ce dont il s'agit avec l'identification. L'identification, elle n'est pas toute puissante. Quand elle est toute puissante, elle se démolit elle-même. L'identification, elle ne peut rien sur la pulsion. C'est pourquoi toutes les solutions fondées dans la cure analytique sur l'identification, laissent absolument intouché ce dont il s'agit avec l'objet a. C'est comme cela que Lacan résume la seconde topique de Freud: *"Les identifications se déterminent du désir sans satisfaire la pulsion."*
Ca veut dire quoi, tel que nous pouvons le reprendre maintenant? Ca veut dire que l'identification est toujours une identification signifiante, et que tout ce qui touche à cette identification signifiante ne sature en rien ce qui concerne le rapport du sujet à l'objet *a*. Ce n'est pas en renforçant S_1, le signifiant maître, ou I(A), l'insigne de l'Autre, et en écrasant le sujet, que le rapport à l'objet sera transformé.

Sur la division du sujet, $, Lacan accentuera ceci, que le sujet est divisé de son désir. Ca veut dire quoi ? Ca veut dire que le sujet, et même le sujet pervers, ne sait pas ce qu'il désire. Et qu'est-ce que c'est que le fantasme alors? Eh bien, c'est une réponse. Il propose une réponse au sujet sur ce qu'il désire. C'est là en quelque sorte son rôle d'indicateur: *voilà ce que tu désires, voilà comment jouir.* C'est en cela que le fantasme cache la division du sujet et du désir, c'est-à-dire cache au sujet qu'il ne sait pas ce qu'il désire.

Le pervers s'imagine qu'il surmonte cette difficulté. Il s'imagine que c'est ça la libération du désir. Il est spécialement prompt à essayer de prendre par la main le névrosé pour le conduire sur les chemins du désir. Mais son adhésion à son fantasme lui cache à lui aussi qu'il ne sait pas ce qu'il désire. Il se le cache sous les espèces de la volonté de jouissance. Cette volonté de jouissance, on peut lui donner son nom. La volonté de jouissance, c'est S_1, c'est maîtrise.

La séparation du sujet et du désir, elle se modalise chez l'hystérique. Ca se modalise avec la question de savoir ce que l'homme veut. C'est comme cela qu'elle formule et modalise sa division d'avec son désir. L'obsessionnel, lui, la modalise autrement. Il la modalise par un *ne rien désirer,* c'est-à-dire ce qui serait la paix du désir. Quant au pervers, il s'imagine qu'il n'y a pas de refoulement. Tout *Un enfant est battu* est là pour dire le contraire, en montrant que toute la mise en scène de ce fantasme ne se soutient que du refoulement.

Evidemment, le pervers est si vissé à son fantasme qu'on ne le rencontre pas, dans la règle, en analyse. Lacan disait que l'analyse n'avait même pas été fichue d'inventer une nouvelle perversion. Il faut savoir l'entendre. L'invention d'une perversion, ce n'est pas la même chose que la traversée du fantasme. Je veux dire qu'à cet égard il faut choisir. Peut-être que si l'on arrivait à inventer une nouvelle perversion au niveau de l'expérience analytique, on pourrait alors se passer de la traversée du fantasme. On n'en est pas là.

Je voudrais pour finir mettre en valeur ce que j'essaye là avec *Un enfant est battu,* c'est-à-dire la connexion du refoulement originaire et du fantasme fondamental - question qui n'a pas cessé de se poser à Lacan au cours de son enseignement. Voyez sa note célèbre sur la psychose dans les *Ecrits,* où il implique dans son schéma R, la bande de Moebius. Je vais simplement vous lire le début de la phrase: *"C'est en tant que représentant de la représentation dans le fantasme, c'est-à-dire comme sujet originairement refoulé, que le $ du désir..."*

Qu'est-ce qu'il dit dans ce début de phrase ? Il dit que le sujet barré dans le fantasme figure là comme sujet refoulé, comme le sujet du refoulement originaire, et en tant que représentant de la représentation. C'est quoi le représentant de la représentation? C'est de là que Lacan est parti pour dire que ce qui est fondamental dans l'inconscient freudien, c'est le signifiant. Ce n'est pas les représentations comme imaginaires, ce n'est pas la *Vorstellung,* c'est le représentant, c'est le signifiant.

Là, Lacan fait strictement équivaloir dans le fantasme le sujet barré à un signifiant barré. C'est là le paradoxe de la métaphore que constitue le refoulement originaire. Dans une métaphore standard, nous avons un signifiant à quoi se substitue un autre signifiant. Ici, nous avons ce signifiant du sujet qui se trouve d'emblée, à son état d'émergence, comme signifiant barré. C'est ce que Lacan évoquait rapidement en disant que le sujet, en définitive, c'est équivalent à un signifiant en moins. Ce qui fonctionne dans le fantasme, c'est le sujet originairement refoulé. C'est ça qui donne sa valeur au fantasme fondamental.

Ce qui a fait, si je puis dire, l'âme de l'enseignement de Lacan, ce n'est pas l'accentuation unilatérale du signifiant, mais, au contraire, le rapport du refoulement originaire et du fantasme fondamental.

Voilà. J'ai donc fini ce trimestre. Je vous retrouverai de l'autre côté de l'année, au début du mois de janvier.

DU SYMPTÔME AU FANTASME, ET RETOUR **VII**
Jacques-Alain Miller
Cours du 5 janvier 1983

Je vous avais annoncé que si j'avais convenablement travaillé pendant les vacances de Noël, je vous dirais le titre du *Séminaire* de Lacan qui doit être publié avant le mois de juin - titre qui fait toujours l'objet de spéculations et dont la vivacité démontre, d'une part, l'intérêt toujours vivace pour ces séminaires, certains fort anciens, et, d'autre part, le prix abusif des versions dites pirates. Ca démontre également que dans ces versions pirates, apparemment, on ne s'y retrouve pas si bien. Dire ce titre suppose donc que je me décerne à moi-même un *satisfecit* pour mon travail pendant ces vacances, bien que ce travail n'ait pas eu tout à fait l'intensité et la sérénité voulues.
Je vais vous dire ce titre, que quelqu'un d'ailleurs a deviné, et, au-delà, je vais vous parler de ce *Séminaire VII*. Il s'agit, en effet, de *L'éthique de la psychanalyse*. J'y ai travaillé d'arrache-pieds - ce qui n'empêchera pas, bien sûr, les corrections qui seront encore à faire dans l'avenir. Je l'ai corrigé une fois de plus. J'y avais en effet déjà passé des jours très intenses pendant le mois d'août. Je vais donc vous parler aujourd'hui de *L'éthique de la psychanalyse* dont on peu espérer la parution avant la fin de l'année universitaire.
Pourquoi celui-là ? Je m'attache à ce que l'enseignement de Lacan demeure actif afin qu'il ne rentre pas au musée, si entrer au musée c'est devenir inoffensif. C'est donc pour moi une publication offensive. Il faut voir que l'enseignement de Lacan a tout pour être actif, puisqu'il est sensible, à chaque parution d'un Séminaire ancien, qu'il est un précurseur, et que même après une distance de vingt-cinq ans, on n'a pas le sentiment que l'on soit allé tellement au-delà.
Il s'agit donc, quand on a la charge de publier *Le Séminaire,* de ne pas faire obstacle à ce que cet enseignement comporte d'actif en lui-même. Ne pas faire obstacle veut dire ne pas se livrer, comme on vous y invite à l'occasion, à des opérations de cubage de cet enseignement, à un bouclage précipité qui permettrait de s'en débarrasser. C'est, par exemple, ce que voulait tenter tel éditeur américain qui me demandait de faire un *Essential Lacan,* qui aurait donné un volume bien cubé de mille pages - on irait bien jusque-là - et qui permettrait ensuite de se dire, en mettant ce volume dans sa bibliothèque, que ça y est, que c'est empaqueté. Il me donnait d'ailleurs comme modèle un *Essential Piaget.* Je dois dire que ça ne m'a pas décidé.
D'autre part, je ne considère pas qu'il y ait lieu de faire le moins du monde des éditions critiques du *Séminaire*, ni en comparant différentes sténographies, ni en publiant telle sténographie considérée comme la meilleure, ni même en y adjoignant des notes ou même des références. C'est le parti que j'ai pris dès que j'ai inventé le style de cette édition. Lacan l'avait d'ailleurs approuvé. C'est le style que je maintiens après sa mort, bien que cette disparition change évidemment de façon sensible ma responsabilité en la matière. C'est en effet le premier Séminaire qui n'aura pas pu être relu par Jacques Lacan.
Ce parti-pris de refuser tout apparat critique, je le conforte de celui de Heidegger pour l'édition de ses oeuvres complètes - Heidegger qui a disparu en 76 et qui était de ces très rares personnes - il n'y en pas cinq - dont j'ai vraiment entendu Jacques Lacan dire qu'il les tenait pour des grands hommes. Laissons là Freud à part, avec lequel ses rapports étaient plus complexes.
Heidegger, donc, est mort en 76, et il nous laisse beaucoup d'inédits puisqu'on nous annonce une édition complète de quatre-vingt volumes. Il a demandé, au grand scandale des érudits allemands, qu'il n'y ait aucun apparat critique sur ses textes, qu'il fallait les publier comme les inédits. Ca implique, par exemple pour *Etre et temps* qui a connu treize ou quatorze éditions, qu'on ne commandite pas quelqu'un pour donner toutes les variantes de cette édition. Ca donne évidemment lieu, actuellement, à une polémique sur ce thème: *mais enfin, quand Heidegger a donné ses instructions, est-ce qu'il savait vraiment encore bien ce qu'il faisait?* C'est pourtant ainsi que va se faire l'édition de ses oeuvres, car lui non plus n'avait pas l'intention d'être mis au musée. Il avait l'intention que son chemin puisse encore

être un chemin qu'on emprunte sans qu'il soit balisé par les soins officieux de ces érudits minutieux que vous trouvez évidemment à la pelle.
Eh bien, il s'agit que les éditions du *Séminaire* continuent de s'inscrire dans l'activité et l'actualité de la psychanalyse. Je crois que c'est possible. C'est même certain. Les Séminaires de Lacan, et celui-là en particulier, qui est le septième, ont été prononcés devant une assemblée qui devait être très sensiblement plus réduite que la vôtre ici, et ils ont été suivis, disait Lacan, dans une atmosphère qui tenait d'une certaine rigolade, et même d'une certaine dissipation qui contraste vraiment avec le sérieux dont vous faites preuve ici. Il est vrai que comme c'était une assemblée plus restreinte qu'ici, il pouvait mieux voir ceux qui causaient entre eux.
Ces leçons de *L'éthique de la psychanalyse* ont donc été suivies dans un certain ennui. C'est vraiment une notation tout à fait singulière et à laquelle il faut donner tout son poids. Voilà une petite assemblée qui avait le privilège d'entendre *in tempore,* improvisé pour toute une part, un texte qui plusieurs années après se diffusera à plusieurs milliers d'exemplaires, et cela en s'emmerdant. C'est une notation qui a tout son prix. En s'emmerdant, mais je dirai aussi avec certainement une grande perplexité. C'est là que le fait de les lire, nous donne une chance de voir peut-être un petit peu plus loin qu'au moment où ils ont été entendus et incompris.
Le fait que ce *Séminaire VII* vienne au jour de l'édition, c'est évidemment un après-coup qui demande à être calculé. Je veux dire que l'édition fait partie de l'histoire du sens du *Séminaire.* C'est moi qui ai fait ce calcul jusqu'à présent. C'est moi qui ai choisi les Séminaires à publier et j'avais la garantie d'être là approuvé par Lacan. Maintenant ce calcul n'est plus garanti, mais ceux qui connaissent ceux qui sont déjà publiés, savent que l'édition de cette *Ethique,* Lacan s'était promis spécialement d'y veiller lui-même et même d'en faire un écrit. Il le dit au début du *Séminaire XX: "Ca sera peut-être le seul dont je pourrai faire un écrit."* Nous savons maintenant qu'il n'en sera rien, et que le fait de le publier c'est entériner aussi bien la disparition de Jacques Lacan.
Evidemment, moi, je n'en fais pas un écrit, je le rédige. J'ai appelé ça *établir.* C'est un léger abus que j'ai commis en parlant ainsi d'établissement du texte. Ce sont des mots que l'on emploie dans l'édition quand il s'agit de comparer, de colliger des versions différentes, pour donner une version supposée être la meilleure. C'est évidemment une dérision ici, puisqu'il n'y a pas d'original à proprement parler. Je compte donc bien que cette rédaction établisse ce texte - l'établisse aussi bien dans l'histoire du mouvement analytique et permette de donner consistance au discours analytique, puisque c'était là l'ambition de Lacan quand il a autorisé et souhaité la publication.
Ce *Séminaire VII* occupe pour Lacan une place à part. C'est une des premières raisons pour le choix de le publier. Mais c'est aussi parce que pour nous aujourd'hui, le rappel qu'il constitue me paraît des plus opportuns.
Ce qui a été à l'ordre du jour de la poursuite de l'effort institutionnel de Lacan a été entendu comme une sorte de retour à la clinique. C'est très bien ainsi. C'est très bien à condition que ce retour à la clinique s'accompagne d'un rappel à la dimension éthique de l'expérience analytique.
L'éthique, ça ne vient pas de surcroît par rapport à la clinique. C'est, au contraire, dans la visée de Lacan, la dimension même de l'expérience qui est éthique, au point que dans ce *Séminaire VII,* il fasse voir le souci éthique de Freud, y compris dans ses textes qui souvent restent opaques parce qu'on n'y voit qu'efforts pour s'arranger avec la psychologie et la neurologie de son temps, y compris dans l'*Entwurf,* ce manuscrit d'un projet de Freud pour une psychologie scientifique, ressorti dans les années 50, et qui date du tout début de l'effort de Freud. Eh bien, dans ce texte freudien qui est aride, le souci de Lacan était de montrer d'emblée que l'exigence de Freud était éthique. C'est, d'ailleurs, ce que lui-même n'avait pas tant mis en valeur auparavant.
Evidemment, c'est ça qui a emmerdé les gens de l'époque. Eux, ils souhaitaient apprendre de la technique et de la clinique. Il y avait, dans l'auditoire restreint de l'époque, une majorité d'analystes qui attendaient ça de Lacan. C'est pour cela que *L'éthique* s'est déroulé - on peut le sentir - non pas dans une certaine incompréhension - ça a dû être le cas à peu près tout le temps - mais dans une certaine lassitude de l'auditoire, une lassitude à ce que la réflexion porte sur les buts de la psychanalyse, et même - mettons les guillemets - sur ses

"buts moteurs", puisque c'est là-dessus que porte ce *Séminaire VII:* considérer que la fin de la psychanalyse n'est pas seulement une question technique mais avant tout une question éthique.
Par la suite, bien sûr, Lacan a rendu les choses concernant la fin de l'analyse, plus opérationnelles. C'est un mot qu'il souligne. Il les a rendues plus opérationnelles, ce qui, évidemment, peut toujours prêter à une interprétation purement technique. Lorsqu'il rend compte de la fin de l'analyse par la traversée du fantasme, il s'exprime d'ailleurs dans des termes qui sont sensiblement plus techniques que ceux du *Séminaire VII.*
Ce qui fait à la fois la faiblesse et l'unicité de cette *Ethique de la psychanalyse*, c'est que c'est un Séminaire pathétique. Il y en a peu de Lacan qui soient aussi peu mathématique. Je crois qu'en tout et pour tout, il n'y a qu'un mathème. Un mathème, une fois, en passant, et qui d'ailleurs n'est pas n'importe lequel. C'est le mathème du fantasme. Mais comme il n'est même pas commenté en tant que mathème, on pourrait, à vrai dire, en faire l'économie. C'est le seul. Pour le reste, c'est un Séminaire pathétique.
Je dirai que c'est le rappel, indispensable pour nous, à ne pas nous imaginer que la question de la fin de l'analyse est une question opératoire. Ce qu'il y a à dire sur la traversée du fantasme doit donc garder, comme à l'arrière-plan, la tonalité de ce *Séminaire VII.* Je dirai que c'est vrai pour bien des notions qui vont être ensuite développées par Lacan. Tout son effort, après *L'éthique*, a été de mathématiser ce *pathos*. Je dirai donc que, pour ma part, c'est le même mouvement que de publier *L'éthique* de Lacan et de relever, de rafraîchir la question du fantasme.
Ce *Séminaire VII* a donc une place à part. Evidemment, chacun a une place à part. Le premier a une place de premier. Le *Séminaire XI,* c'est l'effort pour récapituler les dix années qui ont précédé. Lacan le présente ainsi, et comme un redépart rendu nécessaire par son changement d'auditoire, de Sainte-Anne à l'Ecole Normale, avec l'ouverture sur le tout-venant du Quartier latin. Le *Séminaire XX,* lui, était bien à part quand je l'ai publié, puisque c'était, au moment où je l'ai rédigé, le dernier.
Mais, en plus, il y en a deux qui sont à part de ceux qui sont à part. Il y a celui sur les Noms-du-père que Lacan n'a jamais fait. Il n'est cependant pas entièrement annulé puisqu'il en reste une première leçon, suffisante pour que l'on sache que c'était du sérieux. Il ne l'a jamais fait mais nous pouvons peut-être, là, lui donner sa localisation. Puis enfin, il y a *L'éthique de la psychanalyse* que Lacan a toujours singularisé.
On peut déjà dire pourquoi, et justement par rapport à celui sur les Noms-du-Père. C'est que *L'éthique* est aussi un Séminaire sur le père, mais sur un père qui n'est pas le Nom-du-Père. C'est le père comme suprême en méchanceté. Non pas le père pacifiant dont la forclusion du signifiant ouvre au désastre de la psychose, mais le père qui veut le mal. C'est un point limite - un point limite où Lacan faisait commencer la désaffection d'un certain nombre de ses élèves. Il faisait commencer ça à partir de *L'éthique*. A certains égards, ce *Séminaire VII* répond aussi au *Séminaire II* qui porte sur le moi. *L'éthique,* si l'on veut, ça porte sur le moi.
Je ne prends pas pour rien la petite notation de Lacan où il dit qu'il aurait voulu faire un écrit de *L'éthique*. Il y a, bien entendu, un écrit qui exploite les références de *L'éthique de la psychanalyse* et qui est ce qui s'appelle "Kant avec Sade", mais il ne l'exploite pas dans toutes ses dimensions.
Lacan - je l'ai déjà signalé - considérait que ce qui l'avait propulsé à faire des écrits sur certains points et non sur d'autres, était ce qui faisait rebut pour ses auditeurs, ce qui avait rebuté ses auditeurs. C'était ces points-là qu'il pouvait choisir électivement pour y centrer un écrit. Le fait qu'il ait voulu faire de ce *Séminaire VII* tout entier un écrit, c'est sans doute qu'il avait été tout entier un rebut pour ses auditeurs. C'est de ça dont témoigne cet affect d'ennui que Lacan évoque. Ils donnaient à voir, à l'époque, le sentiment qu'ils avaient fait le tour de Lacan, le tour de son enseignement, et qu'il était temps peut-être de le lâcher.
Il faut voir que ce *Séminaire VII* vient, dans la suite de l'enseignement de Lacan, juste après le Graphe, juste après les deux Séminaires qui sont tout entiers centrés sur la construction et le commentaire de ce Graphe. Après ces années de mathématisation, il y a, avec *L'éthique,* comme un recommencement dans l'enseignement de Lacan, en tout cas une rupture avec le style mécanicien du Graphe. Avec ce Graphe, les auditeurs, jeunes analystes, pouvaient bien penser - ce n'était pas faux - qu'ils avaient un guide pour l'action,

et le redépart de Lacan les a laissés sans doute sur le flanc. Or, c'est peut-être un recommencement mais c'est ça se fait dans la foulée. C'est ce que Lacan dit dès le début, quand il prévient ses auditeurs que s'il choisit ce sujet, c'est parce que ça lui paraît dans la ligne de ce qu'il a fait auparavant. C'est, bien sûr, un paradoxe, puisque l'on constate ensuite que ça se fait dans une rupture de style.
Si je crois nécessaire de publier ce *Séminaire VII* maintenant, c'est parce que c'est celui où commence vraiment "l'autre Lacan", l'autre Lacan que celui du signifiant, l'autre Lacan sur lequel j'essaye d'accommoder votre écoute. En effet, c'est le premier qui porte sur le réel. Ca renvoie les six premiers à être en quelque sorte des Séminaires sur le symbolique, où se construit, comme Lacan s'en était donné l'objectif, le symbolique nécessaire à structurer l'expérience analytique, depuis l'introduction de l'Autre à la fin du *Séminaire II,* la construction du schéma L, du schéma R, jusqu'au Graphe. Ces séminaires sur le symbolique rencontrent pourtant déjà ($ <> *a*) comme une butée sur un élément d'une autre espèce, et ce n'est pas pour rien, je crois, que le seul mathème de *L'éthique* soit celui du fantasme.
L'éthique est un Séminaire sur le réel. C'est ce que Lacan dit et qu'il présente comme sa thèse. C'est un paradoxe, puisqu'on attendrait, s'agissant de la morale, à ce que ce soit tout sauf du réel. On s'attendrait spécialement à ce que ce soit de l'idéal. On s'attendrait à ce que ce soit des élucubrations irréelles. Au mieux, on s'accommoderait de mettre la morale dans l'imaginaire et, pourquoi pas, dans l'idéologie. C'est d'ailleurs très justifié pour ce qui est de la morale. C'est pourquoi Lacan choisit ici le terme d'*éthique*. Il l'évoque au début en disant que ce n'est pas pour choisir un mot plus rare, mais pour des raisons que ses auditeurs verront plus loin.
Bien sûr, la référence spinoziste est là, mais aussi l'idée - conforme d'ailleurs à celle-là - que ce dont il s'agit avec l'éthique, ce n'est précisément pas du bien et du mal. On peut dire que l'on fait la morale à quelqu'un. On peut faire l'éthique aussi, mais pas à quelqu'un. Si ce *Séminaire VII* s'articule aux premiers, c'est précisément par là, par la thèse *"que la loi morale, le commandement moral, la présence de l'instance morale, est ce par quoi, dans notre activité en tant que structurée par le symbolique, se présentifie le réel".* Et Lacan insiste, et j'ai même scandé ça en en faisant des phrases: *"Le réel comme tel. Le poids du réel."*
Evidemment, je vous le signale, le terme de *réel* n'a pas, au cours du texte, le cadrage que Lacan lui donnera par la suite. C'est un abord du réel. Lui-même d'ailleurs le signale. Il demande à ses auditeurs de l'époque de ne pas sursauter de ce qu'il dit, de prendre patience, puisqu'il est bien conscient de l'abrupt de ce qu'il leur propose alors.
Il y a encore un autre sens où ce *Séminaire VII* prend la suite des précédents, à savoir que c'est bien du désir - désir qui est le thème du *Séminaire VI* - qu'émerge l'instance qui interdit, qui censure. En abordant là la dimension éthique, celle de la loi morale, Lacan poursuit donc le *Séminaire VI* sur le désir par ce qui contrarie ce désir - d'où sa sortie, au début de *L'éthique,* sur l'idéologie, qu'il situe au XVIIIe siècle, et qui voudrait affranchir le désir. Il situe ça au XVIIIe siècle, mais il aurait pu situer à une date plus proche de nous tout ce qui est la résurrection de cette idéologie d'affranchissement du désir. Mais, en 59, ce n'était pas encore tout à fait la modernité en question.
Si la psychanalyse portait sur l'affranchissement du désir, Lacan n'aurait évidemment pas fait cette *Ethique de la psychanalyse*. La libération du désir dans la psychanalyse, ça n'ouvre pas - c'est la thèse de Lacan - sur son affranchissement, mais, au contraire, sur sa censure. Il y a déjà, dans cette approche - c'est très sensible -, une dimension historique.
C'est sans doute aussi ce qui a dérouté ses auditeurs : cette masse de références historiques que Lacan a amenée à cette occasion, et que l'on retrouve d'ailleurs dans le texte de "Kant avec Sade" - une approche historique au point qu'il peut situer précisément cette idéologie d'affranchissement du désir comme précédant le cadre philosophique où Freud a commencé à élaborer son discours. Ce point de départ, avec tout au long des références constantes à Aristote, va amener au premier plan l'idéologie du XVIIIe siècle, et celle qui se fait, à la soudure du XVIIIe et du XIXe, avec Kant, Sade, et d'autres auteurs dont vous trouvez les références dans le "Kant avec Sade".
Cette approche de l'éthique, elle a évidemment pour effet de réveiller la philosophie. Elle a pour effet de réveiller la philosophie qui a proposé des éthiques. Ca réveille spécialement la philosophie antique, celle de *L'Ethique à Nicomaque* d'Aristote, et, aussi bien, la philosophie

critique, celle de la *Critique de la raison pratique* de Kant, où vient se brocher le système du pape Pie VI emprunté au Marquis de Sade.
Ce réveil, il ne faut pas croire que c'est pour faire montre de culture. C'est d'abord resituer la psychanalyse elle-même dans le registre même de ces éthiques, l'interroger sur ce qu'elle fait du bien, du plaisir, et plus spécialement de la connexion du bien et du plaisir. C'est l'interroger sur le fait d'avoir mis en valeur la perversion polymorphe infantile, c'est-à-dire une perversion native et multiple du désir, et si elle est en mesure de promettre une convergence et une harmonie de ce désir.
Ce *Séminaire VII* est donc pour Lacan, à l'époque, un séminaire de combat, de combat renouvelé contre la morale très stricte introduite dans la psychanalyse par les analystes qui tiennent alors le haut du pavé du mouvement international. Ces références antiques sont donc strictement d'actualité au moment où Lacan les promeut.
Je dirai aussi que ce *Séminaire VII* est celui où l'on est peut-être le plus proche du *pathos* de Lacan lui-même, et que c'est aussi pour ça que c'est celui qui s'impose après sa disparition. Lacan y expose au plus près ce qu'est sa position dans l'existence et à partir de quoi il a aussi bien structuré l'expérience analytique. Il y a assez d'indications légères, allusives, pour qu'on puisse les considérer comme signées par la position même de Lacan. Lorsqu'il décrit, à la fin, *OEdipe à Colone,* il le nomme en quelque sorte comme un paradigme de la fin de l'analyse, et il le fait avec des accents qui ne trompent pas, à savoir que c'est ainsi que lui-même entendait sa position.
Nous, nous sommes sur l'autre bord, nous sommes sur ce qu'il appelait lui-même une fonction liée à toute fonction sur le désir, à savoir la fonction du Jugement dernier. Eh bien, nous qui sommes dans cette position de pouvoir simuler le Jugement dernier, nous ne pouvons que vérifier à quel point il ne s'est pas démenti à cet égard, et que la fin de sa vie est strictement conforme à ce qu'il a là évoqué et annoncé. C'est encore une raison pour avoir choisi ce *Séminaire VII.*
Je vous ai familiarisé, depuis le début de ce cours, avec le grand A barré comme supportant le fantasme. Eh bien, ce *Séminaire VII* accomplit aussi une soustraction, qui consiste, cette fois-ci, à barrer la lettre princeps des morales, c'est-à-dire le grand B du Bien. Le souci de cette *Ethique de la psychanalyse,* c'est de promouvoir ce B barré. C'est certainement une éthique sans Bien. A la place de ce B barré, Lacan promeut autre chose qui a surpris ses auditeurs et qui n'a toujours pas trouvé sa situation exacte dans l'emploi qu'en font les analystes lacaniens, à savoir le grand C de la Chose. C'est un terme auquel Lacan a consacré toute la première partie de *L'éthique*. La Chose... C'est le plus souvent évoqué dans sa version allemande, comme *das Ding.*
Il est intéressant que ce concept - mais est-ce bien un concept? - soit au fond resté toujours mal ajusté dans ce que l'on a pu entendre des élèves de Lacan. Lui-même, d'ailleurs, n'en a jamais fait une mise au point écrite qui soit un développement, même si on en trouve, à partir de 59, quelques mentions dans les *Ecrits* où ce terme est désignée comme une limite.
Evidemment, tel que c'est là, ce n'est pas une notion opératoire. C'est une notion qui est en voie de le devenir, et je dirai que tout l'effort de Lacan par la suite a été de rendre opératoire le vaste champ qui s'ouvre là et qu'il commence seulement à déblayer dans *L'éthique.* Je crois donc que c'est un service à rendre que d'éclaircir et de localiser cette Chose.
Cette Chose, elle suppose d'abord, puisqu'on peut justement l'éclairer à partir de Kant, une réjection du pathologique - et c'est le comble dans un Séminaire qui est aussi pathétique - une réjection du pathologique au sens kantien, une réjection du pathologique hors de l'expérience morale. Le pathologique au sens kantien, c'est ce qui a rapport avec le plaisir et le déplaisir. C'est ce qui a rapport avec la sensibilité, à ce qui nous permet de tendre la main vers le gâteau et dire que c'est bon. Ou alors, c'est essayer, comme Moïse, d'attraper des choses un peu trop brûlantes, et dire que, ouille! ça fait mal.
Si on aborde le problème à partir de là, la question devient de savoir comment est-ce que l'on pourrait bien tendre la main vers le Bien et dire ensuite que c'est bon. Et comment, quand on tendrait la main vers le mauvais, on dirait que, pouah! c'est pas bon. Mais, comme c'est sensible à tout le monde, ces deux ordres de choses ne vont pas très bien ensemble. Arriver à marier, à coupler le Bien et le plaisir, ça a toujours fait quelques difficultés. La loi morale au sens de Kant suppose donc une forclusion du pathologique,

c'est-à-dire qu'on ne s'occupe pas de savoir si ça nous fera du bien. On suppose même probable que, sur un certain plan de notre confort, ça nous fera plutôt du mal.
Au sens de Lacan, la maxime kantienne est située dans l'espace, dans la dimension de la Chose. Cette Chose, c'est le premier nom que Lacan propose, le nom fondamental qu'il propose pour l'au-delà du principe de plaisir.
Au fond, qu'est-ce qui déjà nous permet de rapprocher Kant et Freud? C'est que Freud aussi a aperçu la nécessité, à partir de l'expérience analytique, de situer une dimension au-delà. Le mot de *dimension* n'est pas ici trop banal. Ce n'est pas un mot passe-partout puisque Freud ne dit que *au-delà*. Il ne dit pas ce qu'il y a au-delà. Il ne dit pas un élément au-delà. Il parle de l'au-delà du principe de plaisir, à savoir de l'au-delà de ce qui nous gouverne par le plaisir et le déplaisir. L'idée de Freud, c'est qu'au-delà de ce qui nous gouverne par le plaisir-déplaisir, il y a encore un champ.
Eh bien, à cet égard, le "Kant avec Sade" est aussi un "Kant avec Freud". Freud, pour ce qui est de l'expérience morale, a essayé aussi bien d'ouvrir un champ au-delà du principe de plaisir. Il a même précisé que ce qui constitue le champ du registre éthique comme tel se situe dans cet au-delà. C'est déjà une raison qui explique pourquoi ce n'est pas facile à cerner, cette histoire de la Chose.
Cette Chose, justement, elle ne se prête à aucun prédicat. On ne peut pas dire qu'elle est bonne ou qu'elle est mauvaise. On peut dire qu'elle est mauvaise par l'extrême du Bien qu'elle constitue. Qu'elle est bonne, on recule à le dire. Si elle a ce nom très nu de *la Chose*, c'est précisément parce qu'on ne peut pas lui trouver des attributs, des prédicats, et que l'on n'arrive pas à la prendre dans le jugement. C'est, dans la mesure où le psychique est fonction de différentes qualités, quelque chose qui est irreprésentable comme tel. On ne la saisit pas dans la représentation.
Vous allez voir ce que Lacan va nous trouver comme représentation. Il va trouver une représentation comme irreprésentable. C'est vraiment désigner ce dont il s'agit par une notion - et c'est ce qui soucie Lacan dans *L'éthique* - qui n'est pas en elle-même opérationnelle. C'est solidaire d'un renversement complet de la perspective lacanienne, et ça a échappé sans doute à ses auditeurs parce que ça leur demandait de remettre un petit peu en cause ce qu'ils avaient jusque-là attrapé de Lacan.
Vous verrez qu'il y a une fois de plus, dans ce *Séminaire VII*, une reprise de lecture de l'*Entwurf* de Freud, et, en même temps, un fil qui passe de cet *Entwurf* jusqu'au *Malaise dans la civilisation,* en prenant aussi l'*Au-delà du principe de plaisir*. Je dis relecture puisque vous savez que Lacan avait déjà fait une lecture de l'*Entwurf* dans le *Séminaire II*.
Je pense qu'un certain nombre ici ont vu l'opposition qu'il établit entre l'homéostase et la répétition. Le principe de plaisir, qui travaille au bien-être de l'appareil, tend à ramener le sujet à un état de moindre tension que l'on baptise homéostase. Cette loi d'homéostase apparaît fondamentale à Freud, jusqu'à ce qu'il constate qu'il y a des exceptions à ce principe de plaisir, et que ce sont ces exceptions qui sont fondamentales. Ce qui le dirige vers là, c'est ce qu'il observe des processus répétitifs qui ne se stabilisent dans aucune homéostase. On tient là, d'un côté, un principe qui est celui du vivant comme tel, le principe du plaisir, qui ramène l'organisme à un état optimum homéostatique, et, de l'autre côté, un principe qui, lui, ne s'explique pas par les exigences du vivant comme tel: principe de répétition, compulsion à répéter qui transgresse les exigences du principe de plaisir. C'est quelque chose dont la clinique témoigne aussi bien.
Comment, à l'époque, Lacan rend-t-il compte de ça ? Il en rend compte d'une façon qui est au fond très élégante et qui a été celle qui a été retenue comme étant la lecture de Lacan. Il en rend compte en marquant que la répétition ne peut pas se concevoir hors de l'exigence du signifiant, et que si le principe de plaisir obéit au vivant comme tel, seul le vivant qui parle, le vivant qui est pris dans le signifiant, est susceptible de se tenir dans cette répétition dont le paradigme est donné par le fameux *Fort-Da*. Le *Fort-Da,* qui est un exemple de Freud dans l'*Au-delà du principe de plaisir,* s'installe en quelque sorte au niveau du principe de plaisir, et ça implique que la pulsion de mort - dont Lacan indique bien qu'elle est solidaire de la seconde topique de Freud et qu'elle est une contradiction dans les termes pour le biologiste - ne peut se comprendre qu'à partir de la chaîne signifiante. C'est un point sur lequel Lacan ne se démentira pas par la suite.

Alors, à cet égard, qu'est-ce que c'est que le réel ? Qu'est-ce que c'est que le réel au niveau de ce *Séminaire II ?* Lacan dit, par exemple, que les relations psychosomatiques sont au niveau du réel, c'est-à-dire que ça fait l'impasse sur le signifiant. Vous avez ça page 121: *"Les relations psychosomatiques sont au niveau du réel."* Le docteur Perrier ajoute alors: *"C'est bien ce que j'ai voulu dire."* Et Lacan répond: *"Mais vous ne l'avez pas dit."*
Et le surmoi, ou est-il, à cette époque ? Le surmoi apparaît aussi essentiellement comme une fonction symbolique, une fonction évidemment limite parce qu'elle est fondée sur l'incomplétude, voire l'inconsistance, de la loi symbolique. Mais le surmoi est pourtant tout à fait situé dans cet ordre symbolique. Il n'est pas situé comme une instance présentifiant le réel. Il faut relire le *Séminaire II,* au moins toutes ces parties que je vous indique: pages 121, 156, et ce qui concerne la mort aussi bien, autour de la page 271, etc.
Vous voyez, en effet, se pointer là le passage sur *OEdipe à Colone,* lorsque Lacan différencie ce dont on peut rendre compte de l'agressivité à partir de la relation duelle, et ce qui constitue à proprement parler le masochisme primordial. C'est à la fin de la page 271: *"La signification de* Au-delà du principe du plaisir, *c'est que ça ne suffit pas* [ça, c'est pour l'agressivité duelle]. *Le masochisme n'est pas un sadisme inversé [...] Ce que Freud nous enseigne avec le masochisme primordial, c'est que le dernier mot de la vie, lorsqu'elle a été dépossédée de sa parole, ne peut être que la malédiction dernière qui s'exprime au terme d'*OEdipe à Colone. *La réaction thérapeutique négative lui est foncière."*
Eh bien, *L'éthique de la psychanalyse,* c'est la reprise de tous ces termes, la reprise de l'au-delà du principe de plaisir, du surmoi, et aussi bien de la mort et de la fonction de l'objet perdu. Mais vous allez voir qu'il y a quelque chose qui, dans ce *Séminaire VII,* change tout par rapport à toute cette problématique. J'avais annoncé, l'année dernière, que je parlerai du principe de plaisir et du principe de réalité tels que Lacan les a repris. Je ne l'ai pas pour l'instant développé, mais je vous donne ici un point tournant tout à fait essentiel.
Dans le *Séminaire II,* Lacan situe le principe de plaisir du côté du vivant, à quoi il oppose la répétition comme fondée sur la chaîne signifiante, de telle sorte qu'au-delà du principe de plaisir, il y a essentiellement le signifiant. Par contre, dans *L'éthique,* le principe de plaisir est situé du côté du symbolique, ce qui rend de nouveau problématique l'au-delà du principe de plaisir. J'irai même jusqu'à dire que le principe de plaisir et la répétition se trouvent du même côté, du côté du symbolique. Le nom du principe de plaisir devient alors *la Chose* - ce qui, il faut bien le dire, vaut quasiment comme un point d'interrogation, comme un *x.* Et c'est encore trop dire de dire comme un *x,* parce qu'un *x* ça se remplace par un symbole et que là nous sommes justement tout à fait en-deçà de pouvoir remplacer la Chose par un symbole.
La novation, c'est que le signifiant n'apparaît pas comme en infraction par rapport à un principe de plaisir qui serait celui de tout vivant. La novation, c'est de considérer que, chez l'homme, la répétition signifiante et le principe de plaisir sont la même chose, pour autant que le sujet n'attend jamais que le retour d'un signe, et que c'est de là qu'il tire ce qu'il peut de plaisir.
Il ne faut pas vous perdre dans la relecture que Lacan fait de l'*Entwurf.* Il essaye, dans ce texte de Freud, de fonder l'envers de ce qu'il y avait trouvé avec le *Séminaire II,* à savoir qu'il y a en définitive une gravitation signifiante autour d'un point, d'une zone qui en est retranchée. Tout le monde des représentations est organisé autour des signifiants, mais, précisément, ça ne sature pas tout. Il y a, pour le sujet, une zone qui est en quelque sorte interdite. Loin d'être laissé de côté comme il l'avait été par Lacan, c'est ici cet objet perdu qui devient le principe de l'organisation.
Si vous voulez faire le point par rapport à *L'éthique de la psychanalyse,* relisez les pages 45 et 46 des *Ecrits,* puisque c'est dans ces pages que Lacan résume son abord de l'époque. *"Certainement,* dit-il, *le système psi, prédécesseur de l'inconscient, ne peut se satisfaire que de retrouver l'objet foncièrement perdu."*
Mais ensuite, à quoi passe-t-on ? On passe précisément à la question de la répétition symbolique, et commence alors l'architecture des *plus* et des *moins* comme ce qui occupe foncièrement la place de la répétition, et même comme ce qui est constitutif de la répétition. Si, à l'époque, nous avions eu à répondre à la question: qu'est-ce qu'il y a au-delà du principe de plaisir? on aurait dit qu'il y a l'architecture, la combinatoire des *plus* et des *moins,* c'est-à-dire le fonctionnement mathématique de l'au-delà du principe de plaisir.

Mais ce dont il s'agit avec *L'éthique* est vraiment en rupture avec cet abord - rupture qui n'est évidemment concevable dans sa valeur que sur le fond de l'analyse précédente. Ce qui fait la rupture, c'est que dans l'au-delà du principe de plaisir, Lacan n'installe pas le système. Il n'installe pas la combinatoire, cette combinatoire où on se retrouve parfaitement. On a pu avoir quelques difficultés pour la lire mais il n'empêche que c'est mathématique.
Eh bien, *das Ding,* c'est pareil, ça ne se laisse pas du tout cerner par des *plus* ou des *moins*. C'est un point qui est hors jugement. Lacan, quelque part dans ce *Séminaire VII,* dit *hors signifié*. En fait, j'ai mis un point d'interrogation: *hors signifié?* En effet, dans la sténo, ça se lit aussi bien comme *hors signifiant*. Qu'est-ce qu'il faut que je fasse là? Est-ce que ça été mal entendu ou est-ce qu'il faut penser que cet *hors signifiant,* Lacan reculait à le dire?
On voit que l'objet perdu prend ici fonction d'Autre absolu du sujet, par rapport à quoi tout le reste gravite - fonction d'un point d'orientation, d'un point de référence primaire. C'est après, mais déjà avec le signifiant, que commencent le bon et le mauvais, comme le plus et le moins. C'est là qu'on s'aperçoit qu'il y a déjà une structuration binaire du principe de plaisir: ça comporte déjà la bascule du contraire. Mais, avec la Chose, nous sommes au-delà du plus ou du moins, comme du bon et du mauvais.
Je vais vous dire pourquoi ce n'est pas opératoire. Ce n'est pas opératoire parce que c'est massif. C'est massif parce que, à l'époque, Lacan essayait de situer ça comme antérieur au refoulement - une position primaire du sujet comme antérieure au refoulement. Vous savez ce que *das Ding* va devenir. Vous savez comment Lacan va le rendre opératoire. Il va ensuite inventer l'objet *a*. C'est pour rendre *das Ding* opératoire, c'est pour rendre opératoire la Chose, et la rendre opératoire spécialement dans le discours analytique. Avec l'objet *a*, on prend la Chose de la façon dont on peut la manier dans l'expérience analytique, et la façon dont on peut la manier dans l'expérience analytique, c'est quelque chose qui est déjà dérivé par rapport à *das Ding,* à savoir le fantasme. On peut manier *das Ding* dans l'expérience analytique à partir du fantasme, et le fantasme, précisément, il n'est pas antérieur au refoulement.
C'est là que prend sa valeur la construction que j'ai faite au premier trimestre, celle du fantasme fondamental comme corrélatif du refoulement originaire. La notation de Lacan indiquant que ce qui figure dans le fantasme c'est le sujet refoulé, elle a évidemment toute sa valeur par rapport à ce dont il s'agit avec *das Ding,* à savoir de situer une dimension dont on peut dire, entre guillemets, qu'elle est "antérieure" à l'inconscient. En tout cas, le terme d'inconscient ne rentre pas là en jeu.
Je disais que c'est un objet dont on ne peut savoir s'il est bon ou mauvais. On ne peut pas le savoir parce qu'aux alentours de cette zone n'importe quoi peut se passer. C'est là qu'on sort de la psychanalyse, et, quand à l'occasion on choisit de le faire, on sort aussi bien de la vie. Aux alentours de cette zone, c'est imprévisible.
Il y a une phrase de Lacan dans son "Kant avec Sade", page 786, que je vais vous dire et que vous allez peut-être mieux situer maintenant. Lacan évoque *"les imprévisibles quanta dont l'atome amour-haine se moire au voisinage de la Chose"*. Si l'amour et la haine sont imprévisibles sur ce point, c'est qu'aux alentours de cette zone - que ça vous fasse du bien ou du mal - ça ne vous laisse pas indifférent. Mais on n'y a pas la possibilité de savoir que le sucré ce serait le bon, et que, si c'est amer, on le crache. Dans cette zone-là, c'est imprévisible.
Alors, cette zone, ce point ? Je disais que c'était un terme de référence, mais c'est aussi bien la première orientation du sujet, la première assise de l'orientation subjective, comme le point qui serait à l'origine même de ce que nous appelons, nous, la clinique, comme ce qui serait à l'origine du choix de la névrose. *"C'est en fonction de* das Ding *et d'un rapport pathétique à lui* [c'est-à-dire aussi bien le pathologique: le bien, le mal, la douleur, la souffrance, l'amour, la haine] *que le sujet conserve sa distance et se constitue dans un mode de rapport d'affect primaire antérieur à tout refoulement."*
Voilà ce que dit Lacan. C'est insensé ! On croirait que c'est le contraire de ce qu'il a toujours dit. Il y a une dimension, une zone en fonction de quoi le sujet se constitue dans un rapport pathétique. Il se constitue par rapport à cette zone dans un mode d'affect primaire antérieur à tout refoulement.
Eh bien, il faut voir que ce n'est pas seulement la première assise du sujet mais que c'est aussi l'assise de Lacan. C'est justement en fonction de ce rapport pathétique à un Autre

absolu, en fonction de cet affect primaire, qu'il s'agit de faire quelque chose dans l'expérience analytique. C'est comme ça que la psychanalyse devient intéressante. Ca ne suppose pas que d'emblée le signifiant et le réel aillent bras dessus bras dessous. Ca constitue, au contraire, un réel par rapport à quoi il s'agit de s'arranger avec la gravitation signifiante.
Evidemment, le terme d'*affect primaire* n'est pas bien choisi. Il est mal choisi pour des raisons que Lacan a déjà très bien exposées et qu'il exposera encore plus en détail à propos de l'angoisse. Vous savez, bien sûr, que Lacan ne va pas garder ce terme d'*affect primaire* qui prête à toutes les confusions. Il va appeler ça la jouissance - la jouissance comme antérieure à tout refoulement. On s'y retrouve ! Vous voyez la filiation de ces termes? C'est pour ça que Lacan peut écrire *rapport pathétique*. La jouissance, c'est ce qui va montrer que l'on peut appréhender cette zone de *das Ding*. Elle n'est pas pathologique mais ça ne veut pas dire que l'on est indifférent à elle. Le mot de *jouissance* comporte ça en lui-même et c'est un avantage par rapport au terme de *la Chose*. Avec la jouissance, le pathétique et l'affect primaire sont inclus dans le même terme.
Vous savez où Lacan a été chercher la Chose. Ce n'est pas sorcier. Il a été la chercher chez Heidegger, dans une conférence publiée quelques temps avant ce *Séminaire VII* et qui s'appelle tout simplement *Das Ding*. Ca figure dans *Essais et conférences* de Heidegger. Ensuite, il va chercher ce terme chez Freud. Freud emploie ce terme de *Ding* et Lacan le relève. C'est très convaincant comme démonstration mais je pense tout de même que ça vient de Heidegger.
Cet Autre absolu du sujet, Lacan en fait même le principe du comportement d'un sujet donné. Vous savez comment il faut entendre maintenant ce terme de *comportement*. J'avais fait valoir au premier trimestre ce qui est en jeu chaque fois que l'on parle du comportement, à savoir que c'est le fantasme quand son accordéon est détendu au maximum. Eh bien, Lacan va resituer précisément la clinique comme autant de modes d'affect primaire avec *das Ding*. Traduisez: avec autant de modes de jouissance. C'est comme ça que l'on peut situer au mieux les structures cliniques: comme autant de modes de jouissance.
Pour l'hystérique - c'est ainsi que Freud la situe -, son expérience primaire avec la Chose comme telle, c'est l'aversion, l'insatisfaction qui la pousse au dérobement. A l'opposé, pour l'obsessionnel, le pathétique du rapport à la Chose, c'est le trop de plaisir, qui explique les labyrinthes qu'il édifie dans le but d'éviter l'extrême du bien que lui apporterait la Chose. La paranoïa a, elle, un rapport avec la Chose qui est caractérisé par l'incroyance, par le déni, par le refus de croyance. Voilà autant de principes qui permettent de situer la clinique par rapport à cette zone primaire.
Cela dit, si vous en voulez une incarnation, vous avez celle que Lacan a proposée, qui vient de Mélanie Klein, et qu'il critique longuement dans *L'éthique*. Qu'est-ce que Mélanie Klein fait de la Chose du sujet, de ce à quoi il a affaire dans le dehors comme premier dehors? Eh bien, c'est le corps de la mère qu'elle installe à cette place. On pourrait dire que chez Mélanie Klein, la mère est un objet. Ce n'est pas là un objet au sens des objets du monde. C'est ça qui a arrêté Lacan sur le *das Ding* de Heidegger. C'est l'opposition que fait ce dernier entre l'objet fabriqué, l'objet de la production, le *Gegenstand*, et l'objet en tant que *das Ding*.
Qu'est-ce qui va, pour nous, situer cette Chose? Qu'est-ce que ça va devenir? Ca va devenir la jouissance et ça va devenir l'objet *a* - objet *a* qui dans ce *Séminaire VII* est encore situé comme un élément imaginaire et dont il faudra faire la promotion à cette place du réel.
C'est en effet dans un effort d'opérationnaliser la Chose, qui dans *L'éthique* se promène comme difficilement situable, que va se déployer ensuite l'enseignement de Lacan. Une fois qu'il a fait émerger la Chose en écartant ses propres mathèmes, qu'est-ce qu'il va faire après? Il va faire le *Séminaire VIII* qui porte sur le transfert, et où il va refondre sa conception du transfert qui jusqu'alors était fondée sur le symbolique, sur le grand Autre. C'est la tentative d'articuler le transfert à partir de la Chose, et évidemment à partir d'une notion opérationnelle de la Chose. C'est là qu'il va inventer l'*agalma*, terme qu'il va pêcher dans le texte de Platon et qui est déjà l'approche de l'objet *a* que nous connaîtrons l'année suivante. C'est cela l'apport du *Séminaire VIII*. C'est de cesser de formuler la position du

transfert seulement à partir du symbolique et de découvrir une notion opératoire de la Chose - opératoire car le transfert est la notion même de l'opération analytique.
Vient ensuite le *Séminaire IX* qui traite de l'identification et qui procède directement de *L'éthique de la psychanalyse,* directement de la problématique de *das Ding.* La problématique de l'identification, ça vient, en effet, du vase de Heidegger quand il explique que ce qui fait le fond de la différence de la Chose par rapport à l'objet produit, c'est que le vase est avant tout le vide autour de quoi les parois sont moulées. C'est l'objet vu à partir de ce vide et ça implique tout de suite une problématique d'identification. Lacan le signale tout de suite dans *L'éthique:* comment peut-il y avoir trois pots différents si c'est le vide qui fait le centre? Ca demande évidemment de reconsidérer le concept du Même. Lacan le signale en passant, et ça donnera, deux ans après, ce *Séminaire VIII* qui traite de l'identification.
Ensuite, il va faire un séminaire qui s'appelle *L'angoisse,* et c'est là qu'il va effectivement poser l'objet *a* comme maniable, et s'avancer vers la définition de cet objet comme réel. C'est là aussi qu'il va traiter de la question de l'affect à partir de l'affect fondamental, primordial, qui est l'affect de l'angoisse, et dont je ne sais plus qui, naguère, voulait faire une allégation, alors que c'est au contraire l'affect qui comme tel est index de certitude du réel. Ce sont là des notations cliniques de Lacan qui ont tout leur prix dans l'expérience, y compris ce qu'il dit du beau dans *L'éthique.*
Pour finir ces dix ans, il fait enfin un Séminaire sur les Noms-du-Père. Il ne faut pas s'étonner de ce pluriel. C'est que Lacan traite le Nom-du-Père comme une sublimation, le Nom-du-Père comme traité au chapitre des sublimations, de telle sorte qu'il y en a plusieurs. Il y en a plusieurs de la même façon qu'il y a plusieurs manières de leurrer la Chose, et c'est à quoi s'emploient, comme il le dit, les moralistes, les artistes, les artisans, les faiseurs de robes et de chapeaux. Eh bien, les Noms-du-Père, c'est aussi bien situer les fabriquants des Noms-du-Père, puisqu'il y en a.
J'ai beaucoup abrégé ce que je voulais vous dire sur *L'éthique de la psychanalyse.* Je continuerai quand même la prochaine fois sur ce *Séminaire VII*, en le rapprochant de ce qui fait notre sujet de cette année.

DU SYMPTÔME AU FANTASME, ET RETOUR **VIII**
Jacques-Alain Miller
Cours du 12 janvier 1983.

Je vous ai désigné, la dernière fois, *L'éthique de la psychanalyse* comme une coupure dans l'enseignement de Lacan, coupure qui, à mon sens, donne le pivot de l'avancée de cet enseignement jusqu'en 1964. Mais notre souci, ici, n'est pas historique. Notre souci, c'est la psychanalyse telle qu'elle se pratique aujourd'hui chez ceux qui se réfèrent à Lacan, et jusque dans les incompréhensions des analystes sur la marque de ses avancées.

A partir de cette *Ethique de la psychanalyse,* Lacan entreprend de faire entrer la considération et le maniement du réel dans la pratique de la psychanalyse. Bien entendu, il a toujours eu affaire à ça. Seulement, ça ne devient crucial, radical, qu'à partir du moment où la catégorie symbolique a été dégagée et elle-même rendue opératoire.

On pourrait soulever l'objection que je vous ai signalée l'année dernière, à savoir la coupure que Lacan lui-même nous situe en 1964, lorsqu'il fait de son écrit "Position de l'inconscient" la suite différée de son rapport de Rome de 1953, de telle sorte que par cet écrit il prend dans une parenthèse unique les dix ans de son enseignement précédent. Eh bien, ce n'est pas une objection recevable. Le fait est qu'en 59 la fonction du réel n'apparaît pas précisément comme opératoire, mais elle y apparaît cependant, si je puis dire, dans toute sa massivité. Et si c'est seulement en 64 que Lacan considère qu'il donne sa suite au rapport de Rome, c'est parce que c'est seulement à cette date, avec les deux opérations de l'aliénation et de la séparation, qu'il considère qu'il est en mesure d'enseigner aux analystes comment opérer avec le réel. Je ne crois pas que l'on soit allé très au-delà. On n'est pas allé très au-delà pour la bonne raison qu'on en est resté, en définitive, à ce rapport de Rome, dont la question est donc toujours, à mon sens, d'actualité.

Je voudrais vous faire remarquer que ce mouvement de Lacan - celui que je repère à partir de cette *Ethique de la psychanalyse* -, que ce mouvement qui va de la massivité de la fonction à son opérativité, ou encore du pathétique de ce repérage à sa mathématisation, à sa mise en mathème, n'est pas du tout unique. Il est à mon avis sensible que c'est là un procès du *pathos* au mathème, et que c'est le procès même de l'invention de la théorie chez Lacan.

Prenez, par exemple, et pour être dans une zone qui est peut-être mieux balisée pour vous, la façon dont il fait émerger cette catégorie trop piétinée du symbolique. Au départ, le pivot de cette catégorie, c'est la symbolisation, et ça s'oppose principalement à l'imaginaire. Il s'agirait pour le sujet de parvenir à symboliser les événements et les significations fondamentales de son existence, jusqu'à les prendre dans un *epos*, jusqu'à construire, si je puis dire, l'épopée de son existence, et de telle sorte qu'il n'y ait plus de chapitre censuré dans cette histoire. Au début, symboliser, c'est historiser. C'est historiser dans le discours. C'est ainsi que l'on pouvait s'imaginer que le symbolique de Lacan convergeait avec *La Phénoménologie de l'esprit.*

Or, ce qui a été la première avancée de Lacan repérable par ses auditeurs, ce fut, comme il le dit lui-même, *"de promouvoir toujours davantage la fonction du signifiant dans le symbolique".* Disons qu'il est là passé du pathétique du symbole au mathème du symbole. Cette trajectoire a certainement rencontré une résistance chez ses auditeurs, puisque c'est ce qu'il a choisi de mettre en valeur du *Séminaire II* dans un écrit, précisément celui sur *La Lettre volée*. C'est cela qu'il a lui-même accentué. Ce texte sur *La Lettre volée*, c'est le formalisme des petits *plus* et des petits *moins*, et c'était opérer sensiblement une mutation de cette catégorie du symbolique, puisque ce formalisme, aux yeux d'un symbolisme hégélien, est un formalisme vide, sans concept. Au début donc de l'enseignement de Lacan, un décrochage se produit déjà dans la catégorie du symbolique, et je vous invite ici à repérer ce même décrochage par la suite.

Dans *L'éthique de la psychanalyse,* qui paraîtra bientôt, nous sommes au niveau du pathétique du réel, et la référence prise par Lacan à la tragédie grecque ne fait, bien sûr, qu'accentuer cette tonalité. C'est seulement avec la promotion de l'objet *a* dans le réel que s'opèrera un décrochage similaire au premier.

Je vous donne là, en somme, deux grands mouvements. Je dirai que c'est constamment le procès de Lacan dans son invention. Je veux dire que ce n'est pas seulement là quelque chose qui permet ces grands repérages qui courent sur des années, mais que c'est aussi bien d'un Séminaire à l'autre que Lacan procède: par d'abord un repérage massif et pathétique, mais sans perdre le nord, qui est d'arriver à opérer avec ça dans la psychanalyse. Le mathème est exactement le contraire d'un souci de théorisation abstraite qui éloignerait Lacan de l'expérience analytique même. Le mathème est sur le chemin de ce qui nous permet d'opérer dans la psychanalyse.
Pour être encore là sur un point qui peut paraître d'érudition lacanienne et d'histoire, je dirai qu'il est évident que cette promotion du signifiant dans le symbolique est elle-même scandée. Je peux vous en donner deux versants massifs.
Dans un premier temps, et conformément à l'inspiration reçue du structuralisme saussurien et jakobsonnien, ce dont il s'agit pour Lacan avec le signifiant, c'est de l'ensemble total et complet des signifiants. C'est ce qu'il met en valeur dès le *Séminaire II*. C'est déjà ce qui renvoie hors de toute théorie possible les questions d'origine. Le système signifiant se constitue d'un seul coup et dans la solidarité de ses éléments. C'est un Autre total, un Autre complet. Ce dont il s'agit dans le *Séminaire III*, c'est encore de cet Autre complet, avec évidemment ce que comporte de difficulté ce concept, à savoir que si nous appelons grand A l'ensemble de tous les signifiants, où se trouve alors le signifiant du système lui-même? Et où est-ce qu'il s'inscrit?
Il ne faut pas être obnubilé par la suite de ce que Lacan popularise pour se dissimuler que pendant des années il a posé tout simplement que le signifiant du système fait partie du système, c'est-à-dire que grand A est un des signifiants inclus dans grand A. Ce n'est pas un paradoxe. C'est simplement un ensemble qui se contient lui-même. C'est même bien plutôt une solution de paradoxe. Ca peut évidemment impliquer que l'on distingue l'ensemble en tant qu'il contient tous les signifiants, et l'ensemble en tant que comme signifiant il est inclus dans le premier.
C'est ce que Bertrand Russell, dès qu'il était tombé sur son paradoxe à lui, avait inventé comme une solution possible. Ca consiste, dans son langage de 1903, à distinguer la classe comme une et la classe comme multiple. L'ensemble qui contient tous les signifiants serait la classe comme multiple, et l'ensemble en tant qu'il contient lui-même son propre signifiant serait la classe comme une. Avec ça, on n'est absolument pas dans le paradoxe, au contraire. C'est une solution convenable du paradoxe sur lequel Bertrand Russell a trébuché au début de ce siècle. Il s'est empressé, évidemment, de le faire savoir au malheureux Frege, faisant ainsi s'écrouler la théorie de ce dernier dans un grand fracas.
Lacan se tient si bien à cette position, qu'il distingue, à la fin "D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose", qui est tirée du *Séminaire III*, l'Autre du signifiant en tant qu'il contient lui-même l'Autre comme Autre de la loi. Reportez-vous au texte. Ca comporte évidemment un double statut de l'Autre qui est exactement décalqué sur cette solution du paradoxe. L'Autre du signifiant, c'est la classe comme multiple. L'Autre de la loi, c'est la classe comme une.
C'est évidemment très commode s'agissant de la psychose. Ca peut consister, par exemple, à rendre compte du fait que le psychotique parle - quand il parle. C'est le cas de Schreber qui dispose du langage. Ca permet de supposer que le psychotique dispose de l'Autre du signifiant mais que, dans l'ensemble de ces signifiants, il y en a un qui fait défaut et qui est précisément celui qui a la fonction de représenter l'Autre de la loi, à savoir le Nom-du-Père.
C'est évidemment corrélatif de la position de Lacan dans le *Séminaire III* et qu'un lecteur attentif avait relevé comme ne rentrant pas très bien dans le cadre de ce qui était reçu de cet enseignement. Je peux désigner ce lecteur attentif. C'est Robert Lefort. Il faisait remarquer que dans le *Séminaire III* Lacan disait bien que tout langage est métalangage. Mais certainement! La position comme quoi l'Autre s'inclut lui-même est solidaire de la position que tout langage est métalangage. Ca comporte bien évidemment qu'il y a un Autre de l'Autre. Il y a l'Autre de la loi comme Autre de l'Autre du signifiant.
C'est seulement dans un second temps par rapport à cette promotion du signifiant dans le symbolique que Lacan dira qu'il n'y a pas d'Autre de l'Autre. C'est ce qu'implique ce dont nous nous servons comme symbole, à savoir le A barré. Le A barré, c'est la barre portée non

pas tant sur l'Autre, mais sur l'Autre de l'Autre, et qui, cette barre, se reporte sur l'Autre, c'est-à-dire le seul qu'il y a.
Evidemment, ça ouvre une autre voie. Ca ouvre déjà la voie de considérer que l'Autre de la loi, en définitive, c'est toujours une imposture. C'est en continuité avec la thèse de Lacan avancée bien après le *Séminaire III,* à savoir que le Nom-du-Père est plutôt une invention freudienne qui est de l'ordre du symptôme. Nous avons donc là ces deux moments qui partagent l'enseignement de Lacan, de l'Autre total à l'Autre barré.
Cette barre, comme vous le savez, elle est susceptible de beaucoup d'interprétations. Elle désigne un manque dans l'Autre, qui est son incomplétude, et par là-même, à l'occasion, un manque de l'Autre: son inconsistance ou son inexistence.
Je ne vais pas rentrer maintenant dans cette articulation. Je le fais simplement à titre de rappel. Je me contente de relever que le moment où Lacan accentue cet *il n'y a pas de métalangage,* cette absence de l'Autre de l'Autre, est le point même qui constitue le fantasme comme une butée dans l'expérience analytique. C'est le moment même où Lacan formule que *"pas-tout est signifiant"* dans l'expérience analytique.
Je vous ai signalé l'année dernière le point précis où il vient à formuler ce *pas-tout est signifiant*, précisément dans sa "Remarque sur le rapport de Daniel Lagache". Cet écrit a pour nous, cette fois-ci, son prix particulier, à savoir que c'est un écrit qui est daté de Pâques 1960 et qui a été composé l'année même où Lacan a prononcé *L'éthique de la psychanalyse*. Nous saurons donner sa valeur à ça, même s'il reprend là une intervention improvisée deux ans auparavant. Lacan lui-même souligne qu'un écrit ne s'atteste que de la date où il est composé.
Je dis donc que le fantasme dans sa position fondamentale, le fantasme dont Lacan finira par dire que sa traversée connote et constitue la fin même de l'analyse, je dis que ce fantasme, dans cette position, est strictement solidaire de l'Autre barré. Il est strictement solidaire du pas-tout signifiant.
On ne saurait trop faire valoir ici à quel point Lacan s'est mis en cause dans sa théorie. C'est au moment même où ce qu'il enseignait se popularisait sous les espèces du *ça parle*, qu'il élaborait le contraire. Je vous ai déjà dit qu'il faisait le plus souvent, et même toujours, l'économie de signaler ses glissements et ses changements à ses auditeurs. Ce n'était pas son style. Son style était de faire valoir ses avancées et non pas ses changements de point de vue. C'était bien des avancées. Il se tirait d'une difficulté en faisant un pas de plus. Ca pouvait évidemment impliquer de bouger des concepts et des relations posées précédemment.
Il n'y a qu'une seule fois où il a fait valoir comme un repentir. C'est précisément à propos du *ça parle*, et c'est, si mon souvenir est bon, bien après cette date de 59. C'est en 67. Il fait alors valoir ce *ça parle* comme un court-circuit: *il était allé peut-être un trop vite en disant ça.* Ca veut dire que la promotion du signifiant dans le symbolique l'avait conduit tout bonnement - et c'est sensible dans le rapport de Rome - à identifier l'inconscient et le ça. Eh bien, ce dont il est question avec aussi bien la butée du fantasme qu'avec la nouvelle guise du réel dans *L'éthique* et la différence opératoire de l'aliénation et de la séparation, c'est de la même chose.
J'ai hésité à le formuler comme je vais le faire parce que ça peut être compris de travers, mais je le dis quand même, à savoir qu'il est toujours question de ceci: ça ne parle pas. Il y a, dans le sujet, une dimension primordiale, et même primaire, où ça ne parle pas. Et ce que je dis c'est que le souci de Lacan, depuis au moins *L'éthique de la psychanalyse,* concerne précisément cette question: comment opérer avec ce qui, dans l'expérience analytique, relève du *ça ne parle pas ?* Pour le dire autrement: ce qui ne parle pas, ça jouit.
Vous n'avez la surprise de cette accentuation que parce que Lacan nous a formés à ce *ça parle*. C'est bien parce qu'il a mis a nu l'essence de la première découverte freudienne, celle de l'inconscient, par la promotion du signifiant dans le symbolique, que ce qui s'est corrélativement dégagé dans son relief est ce *ça ne parle pas*.
Tant que l'on est dans des concepts approximatifs, ceux de l'individu, de la personne, de l'appareil psychique, on est bien en peine de percevoir le paysage avec ce relief-là. Quand ce relief est constitué, c'est au moment où Lacan écrit son $. C'est au moment où il a évacué toutes ces catégories approximatives et qu'il est allé au bout de ce qu'implique le repérage sur la fonction de la parole et le champ du langage. Il est allé au bout, c'est-à-dire qu'il a

produit un sujet tout à fait désubstantialisé, un sujet uniquement relatif au signifiant, un sujet ponctuel, vide, et en même temps extrêmement mobile - un sujet dont on voit dans les analyses freudiennes qu'il peut occuper toutes les places, jusqu'à ce qu'il soit situé aléatoirement par l'interprétation et aussi bien par l'association du patient.
C'est du moment - et je vous ai signalé ce moment dans les *Ecrits* - où Lacan a isolé ce $, qu'il y a une différence, sauf pour les philosophes, entre ce pur sujet du signifiant, d'une mobilité extraordinaire, et la façon dont les gens se traînent, la façon dont ils piétinent, dont ils tournent en rond, et où l'assiette du sujet se trouve extrêmement limitée. C'est précisément d'avoir dégagé dans sa mobilité et dans sa vacuité le sujet du signifiant, qu'a pris tout son poids la fonction du réel - la fonction du réel comme ce qui revient toujours à la même place.
Comment se fait-il que ce sujet du signifiant, ce $ qui a une telle mobilité dans le signifiant, revienne toujours à la même place, y compris dans l'expérience analytique qui est spécialement faite pour le mettre en valeur? Eh bien, le pas qui suit l'isolation de $, c'est *L'éthique de la psychanalyse,* et c'est pour ça que Lacan peut essayer de situer cette dimension antérieure à tout refoulement comme *"une première saisie de l'orientation subjective"*.
On s'était interrogé, il y a plusieurs années, sur les limites de l'analysable. Du côté de l'Internationale, on s'imaginait être vraiment audacieux en posant cette question. Ces malheureux entendaient essentiellement par là qu'il y aurait des gens qui ne seraient pas analysables, et qu'il fallait chercher les catégories de ces résistants à la psychanalyse. Ca ne démontrait qu'une chose, à savoir qu'ils ne s'apercevaient pas en quoi ces limites de l'analysable sont présentes spécialement chez les gens qui les analysent. La seule question que se posait Lacan, c'est la question des limites de l'analysable chez les gens parfaitement analysables, c'est-à-dire la question du *ça ne parle pas*.
Le *ça ne parle pas,* c'est un autre nom pour l'inertie du réel. Cette inertie du réel, on voit bien que l'analyste la présentifie. Son devoir essentiel, en effet, c'est de revenir toujours à la même place. C'est ce qu'il fait, et c'est ce qui fait qu'on ne fait pas d'analyse tout seul. On ne fait pas d'analyse tout seul car c'est plutôt risqué. C'est risqué parce que là, ça parle toujours. Il faut quelqu'un qui se voue à incarner le réel pour que ça marche, pour que ça aie une chance de marcher. Il faut quelqu'un qui se voue à incarner le réel spécialement sous les espèces du *ça ne parle pas*. Ca donne au silence de l'analyste un peu plus de valeur que de simplement la boucler parce qu'il n'y comprend rien. Incarner le *ça ne parle pas* suppose, pour que ça puisse avoir sa valeur, que l'analyste puisse le faire. Sans cela il n'y a pas de raison de ne pas s'analyser avec une pierre ou un morceau de bois. Si on suppose que la pierre peut parler - ça a été fait -, il y a évidemment là encore une possibilité qui est ouverte. Mais enfin, de notre temps, il faut quelqu'un qui se voue à incarner ce réel. Il faut évidemment obtenir du patient qu'il l'incarne aussi, c'est-à-dire qu'il revienne, et qu'il revienne si possible à la même place. D'où la fonction éminente du rendez-vous à la séance. On voit bien qu'à la limite, une séance analytique, c'est une rencontre d'astres qui vérifient qu'ils reviennent à la même place.
La pratique analytique des dernières années de Lacan restait une pierre de scandale, non seulement pour les autres, mais aussi pour ses élèves mêmes. Ils ont d'ailleurs trouvé une solution simple, celle de ne plus revenir à la même place. Eh bien, cette pratique de Lacan, elle a tendu à ça. Elle a tendu, si je puis dire, à cette "astrologie", qui n'a rien à faire avec l'astrologie des prédictions. Cela était déjà en gestation, en préparation dans *L'éthique de la psychanalyse*, dans la position de *das Ding* comme au centre de l'économie psychique et de la vie du sujet. *Das Ding: a*u centre mais comme exclue, inapprochable et protégée par une barrière. C'est là une topologie que Lacan n'a cessé de relancer: au centre mais exclu. Il a inventé, plus tard, un très joli mot pour qualifier ça, à savoir *extimité.* Ca prend sa valeur de son rapport avec *intimité*. C'est si intime qu'en définitive c'est extime.
C'est toujours dans ces termes - remarquez-le bien - que Lacan évoque la jouissance. C'est aussi bien ce que vous retrouvez sous une autre forme, sous un autre *pathos,* à la fin du *Séminaire XI : "En toit plus que toi."* C'est là ce qui constitue la raison du refus freudien et lacanien de l'amour du prochain, du prochain en tant précisément que ce qu'il s'agirait en fait de toucher en lui, d'aimer en lui, serait précisément ce qui, en lui, est plus que lui. L'amour du prochain instaure un rapport avec ce qui, à ce prochain, lui est extime. Nous y

viendrons, toujours sur le mode un peu pathétique qui est celui de *L'éthique de la psychanalyse*, mais, à l'horizon, vous en aurez les mathèmes.
Par rapport aux représentations, peu importe que ce soit les représentations psychiques ou celles qui se promènent dans l'existence. De ce point de vue-là, c'est la même chose, c'est-à-dire que c'est la réalité. Mais le réel, par rapport aux représentations, c'est le vide, à savoir l'irreprésentable - moyennant quoi c'est là que se logent les représentations les plus valorisées, c'est-à-dire celles qui viennent occuper la zone de notre extimité.
Ce qui vient l'occuper électivement chez l'être parlant, vous le savez, c'est l'image du corps. Si on ne la situe pas seulement dans sa dimension imaginaire mais dans sa dimension fondamentale, l'image du corps est par excellence ce qui vient occuper la zone d'extimité de chacun. Ca donne le privilège exorbitant de l'image au miroir pour les êtres parlants qui accordent à ça une valeur spéciale, et vous savez les difficultés que ça fait dans l'art. Il faut bien voir les difficultés que représente cette image du corps pour les activités de sublimation, qu'on la promeuve ou qu'on l'interdise catégoriquement. C'est là que vous verrez Lacan consacrer toute une partie de son *Ethique* à la sublimation, et précisément après avoir introduit la Chose.
Ca se partage à peu près comme ça, ce *Séminaire VII:* il y a une introduction, puis ensuite il y a un certain nombre de chapitres qui concernent la Chose et qui vont trouver sa référence chez Freud et chez Heideggger. Puis il y a toute une partie sur la sublimation. Puis une partie sur la jouissance, et, pour finir, une dernière partie que l'on peut diviser en deux, à savoir trois leçons sur *Antigone*, et trois leçons sur la dimension tragique de l'expérience analytique.
La considération de la Chose, c'est-à-dire - appelons-la par son nom - de la zone interdite de la jouissance, conduit donc à la considération de la sublimation. Je vais vous dire un mot sur cette sublimation, non pas sur ce qu'il y a à ce sujet dans le *Séminaire VII* lui-même, mais sur tous les malentendus que ça a entraînés par la suite.
La sublimation est en rapport avec la jouissance. A cet égard, mettre l'accent sur la sublimation, ça partait d'un bon mouvement chez les analystes - un bon mouvement qui pouvait les conduire au-delà de la gravitation signifiante. Mais ils se sont imaginés que la sublimation était ce qui respectait vraiment la jouissance, que c'était la bonne façon de faire avec la jouissance, c'est-à-dire, par exemple, de devenir eux-mêmes des artistes.
Qu'est-ce que c'est que ces histoires de psychanalystes qui écrivent? Qu'est-ce que c'est que ces psychanalystes qui sont dans l'écriture? Ca conduit l'un d'entre eux à écrire toute la nuit en pensant qu'il le fait sur la dictée du Bon Dieu. Qu'est-ce que c'est que toutes ces histoires dont on nous a bassinés des psychanalystes écrivains, sinon, au fond, de se prendre pour des artistes!
J'ai reçu récemment une traduction brésilienne de *Encore*, le *Séminaire XX* de Lacan, et, contrairement au contrat qui stipule qu'aucune présentation ne doit être ajoutée au *Séminaire*, il y en a une du traducteur qui explique aux Brésilien que Lacan est un penseur mais aussi un poète. Il y a certainement une chose dont Jacques Lacan aurait eu horreur, c'est qu'on l'appelle un poète. Après tout, peut-être qu'il aurait pu en être un. On ne sait pas. En tout cas, un homme de lettres certainement. Mais il a choisi une autre voie qui est à l'opposé.
La sublimation, certainement, s'installe et vise au point d'extimité, mais, précisément, elle peuple ce vide. C'est la valeur de la formule que Lacan donne de la sublimation. C'est une formule qui a été galvaudée: *élever un objet à la dignité de la Chose.* Il faut voir ce que ça veut dire. Quand Lacan formule ça, l'objet dont il s'agit est un objet imaginaire. Ca comporte de sélectionner un objet imaginaire pour le valoriser et l'entourer d'une barrière.
D'où l'exemple que Lacan a pris, à cette occasion, de l'amour courtois, où une femme se trouve élevée à cette dignité de la Chose comme telle impossible à approcher. Il rendait compte, par cette topologie élémentaire, des paradoxes de cet amour courtois, à savoir que, dans un texte au moins, cette dame se trouve réduite à l'état de déchet. Ca veut dire qu'à ce point d'extimité fourmillent ce que Lacan appelle les mirages que produisent les producteurs de sublimation. Aussi bien les artistes que les artisans, les moralistes que les fabriquants de robes et de chapeaux, dit-il.
Ca veut dire quoi ? Ca veut dire que ce qui vient en définitive occuper cette place comme sublimation et que la société admet et valorise comme tel, c'est ($ <> *a*). Là, dans cette

formule, petit *a* est imaginaire. La sublimation consiste à installer, à la place du vide de la Chose, l'imaginaire du fantasme. C'est une couverture, c'est un leurre qui est organisé par la société afin d'apaiser et d'occuper le point d'extimité. Quand vous allez le soir au cinéma, eh bien, c'est à ça que vous vous occupez d'une façon acharnée. Vous vous occupez à leurrer votre point d'extimité.
Ce serait un comble que de considérer que l'analyste est aussi un producteur de sublimation. On voit bien ce qui y conduit dans la psychanalyse. C'est qu'il y a bien dans l'analyse une fonction d'apaisement. Lacan l'évoquait lui-même: la psychanalyse est ce qu'on a trouvé de mieux pour faire prendre son mal, c'est-à-dire sa vie, en patience à l'homme moderne. La psychanalyse peut conduire à cet apaisement du point d'horreur que constitue l'extimité.
On avait affaire, il y a encore peu de temps, parmi les élèves de Lacan, à des ignorants, puisque quand j'ai relevé l'expression de Lacan qui relève *l'horreur de l'acte analytique,* on avait compris que c'était moi qui avait horreur de l'acte analytique et que, en plus, j'inventais cette expression. On s'est quand même aperçu que Lacan avait mis l'accent là-dessus bien avant, mais enfin, le ridicule ne tue plus depuis longtemps en France. L'horreur de l'acte analytique n'est pas notre sujet actuellement mais il concerne précisément ça, il concerne l'approche de l'extimité de l'analysant. Ce n'est pas, bien entendu, sa seule valeur.
Ce qui dans la psychanalyse pourrait prêter à confusion avec la sublimation, c'est l'aliénation. L'aliénation prête à confusion avec la sublimation. C'est ce qui dans l'analyse est la libération de l'association libre. C'est ce qui, aussi bien, dans cette association, peut paraître nous redonner comme la zone natale de la création artistique, voire scientifique.
Rien, au fond, ne pourrait mieux convenir, comme gratification à l'analyste, que de considérer l'analyse comme l'amour courtois, où il serait chargé d'incarner le partenaire inhumain de la relation analytique. Il y a, bien sûr, une inhumanité de l'analyste. Ce n'est pas seulement, comme on le dit, de la neutralité bienveillante. La soi-disante neutralité bienveillante de l'analyste, c'est son inhumanité en face de l'amour de transfert. C'est la démonstration que le désir de l'analyste comme tel l'emporte sur les petits désirs de tous les jours. Bien sûr, ce sont des dames qui se sont laissées tenter par cette interprétation de l'analyse comme amour courtois. Ce sont les dames analystes qui se voyaient très bien comme les belles cruelles de l'expérience. On comprend aussi que ce soit l'espoir du névrosé sous les espèces de faire le vide. On sait bien que la sublimation est comme telle hors de portée du névrosé, en tant qu'il est névrosé.
Lacan parle donc de l'art dans *L'éthique de la psychanalyse,* et il laisse de côté les mathématiques. Ce serait une question à lever dans la foulée de ce *Séminaire VII* : savoir en quoi les mathématiques sont ou non une sublimation. En tout cas, cette topologie de l'extimité est la même que celle que vous retrouvez dans les années 70 à propos de la jouissance comme ce qui n'est nulle part dans le symbolique, qui en est même précisément exclue, et qui se constitue ainsi comme le réel dernier du symbolique. Ca veut dire que si elle n'est nulle part, elle se trouve aussi bien partout. Elle se trouve partout et, aussi bien, dans le symptôme.
Le symptôme est constitué dans le symbolique. C'est le point de départ de Lacan. Mais, dans le symbolique, nous avons à le situer entre vérité et savoir, puisque c'est aussi bien là un partage introduit par Lacan. Si on le situe par rapport à ce partage, le symptôme - celui qu'on amène en analyse, qu'on constitue et épure dans l'analyse, qu'on cristallise dans l'analyse -, c'est ce qui se refuse à être résorbé dans le savoir. Sans ça, l'interprétation et l'association libre n'auraient pas de sens. Le symptôme se refuse à être résorbé dans le savoir - savoir qu'il s'agit aussi bien d'élucubrer, d'inventer dans l'expérience. A cet égard, ce symptôme qui crie, c'est une vérité - une vérité qui résiste à ce savoir. Dans ce mot de *résiste*, il y a tout le poids du réel. Il y a toute l'inertie du réel. Non pas l'inertie imaginaire mais l'inertie du réel.
Cette vérité, d'où trouve-t-elle à résister au savoir ? D'où trouve-t-elle à résister, sinon à partir de la jouissance. C'est là que Lacan répète et déplace à la fois le procès freudien du symptôme au fantasme. Il le répète en proposant pour tâche à l'analyse de dévoiler dans le symptôme sa relation à la jouissance.
Le fantasme, dans cette affaire, c'est aussi bien pour chacun sa sublimation personnelle. Le fantasme comme fondamental, ça consiste tout à fait à élever un objet à la dignité de la

Chose. Ca se voit d'autant plus qu'il y a un affect qui est attaché au fantasme, à savoir l'affect de beauté. Vous avez dans *L'éthique* des pages tout à fait étonnantes sur la fonction du beau, dont il n'y a dans les *Ecrits* que quelques petites allusions fugitives. Ca fait que le débat de *L'éthique* se passe entre esthétique et éthique de la psychanalyse.
Le beau se situe évidemment dans l'ordre des représentations. Par là, le beau, c'est un leurre. Dans des émergences connotées pathétiquement, Lacan va jusqu'à dire que le beau, en fait, ne nous leurre pas vraiment, mais que, au contraire, il nous éveille. Le mot d'*éveil* chez Lacan désigne une fonction tout à fait décisive. Le seul réveil dont il s'agit toujours, c'est ce qui concerne ce point d'extimité.
Il ne faut pas s'imaginer que le symbolique en soi-même, ça éveille. Le symbolique, ça endort aussi bien. Il n'y a qu'à voir ce que je fais ici même en causant. Le symbolique endort. Nous avons même poussé ça très loin: l'occupation du point d'extimité par un petit fonctionnement symbolique, un petit fonctionnement qui peut être très complexe. Que croyez-vous qu'est d'autre la prolifération des ordinateurs individuels ou familiaux? C'est la possibilité d'avoir chez soi, à ce point d'extimité, quelque chose qui est évidemment beaucoup plus perfectionné que la télévision qui avec ses images spécule sur l'imaginaire. L'avantage de l'ordinateur individuel, c'est qu'il amène chez vous tout un système symbolique que vous allez installer à votre point d'extimité. Il y a tout un langage à apprendre, et puis ça y est: on peut pianoter sur les touches pendant des heures. Je le dis parce que je le fais. Je m'en suis un peu dépris en me demandant à la place de quoi ça venait. Le symbolique, ça ne réveille pas du tout, ça endort. Vous vous mettez devant l'ordinateur et puis vous vous réveillez au bout de cinq ou six heures, comme ça, au milieu de la nuit. C'est un phénomène très connu. Je ne me permettrai pas de généraliser une expérience personnelle. Je le lisais il n'y a pas longtemps dans *Time Magazine*: il y a une épidémie de divorces dûs à l'ordinateur individuel. C'est dire que c'est bien là le nouveau partenaire inhumain, et, évidemment, ça suscite des jalousies...
Dire que le beau ne nous leurre pas est un paradoxe, mais ce que Lacan indique par là, c'est que le beau connote spécialement, pour le sujet, son entrée en rapport avec le point d'extimité. Le beau, dans sa connotation la plus forte, surgit comme la dernière barrière sur le bord de la jouissance et de ce qu'elle a d'insoutenable. Le beau, c'est ce qui dit: *N'y touchez pas!* C'est la formule que Lacan donne dans *L'éthique*, en disant précisément que cette place est illustrée par le fantasme. *N'y touchez pas!* C'est le comble du *noli tangere*.
Lacan en donne aussi bien une notation clinique. Chaque fois que dans le discours du patient, il est spécialement question du beau, d'une personne belle, d'une chose belle, ce qui vient ensuite, c'est ce qui a rapport à *das Ding*. Ca rend compte de l'arrêt d'une interprétation que Lacan avait faite à un de ses patients. Ce patient était en train de parler d'une personne de sa famille, une ancêtre, et elle disait: *"Ma grand-mère était très belle."* Et Lacan lui dit: *"Certainement!"* Eh bien, ce *certainement* prend sa valeur de cette remarque de Lacan dans *L'éthique*. C'est ce *certainement* qui annonçait ce qui allait suivre. Je ne peux pas entrer davantage dans le détail d'un cas que j'ignore entièrement, mais il me semble que ça portait justement sur cette valeur du beau.
Cette valeur du beau, Lacan la met tout de suite en valeur dans son analyse de la pièce de Sophocle qui s'appelle *Antigone*. Antigone est précisément le personnage qui s'avance le plus loin dans la zone de son extimité. Antigone est un personnage qui rayonne d'une beauté que tous les commentateurs à travers les siècles ont évoquée. Antigone est sur la limite, sur le bord même de la jouissance.
La sublimation, à cet égard, c'est une défense contre la jouissance, une défense d'un type spécial. Ca veut dire que la sublimation n'est pas le symptôme. Le symptôme permet par substitution de satisfaire ce qui est refoulé et ce que Freud a appelé la pulsion. La sublimation - et c'est le paradoxe sur lequel tombe Freud - satisfait la pulsion en tant que pulsion refoulée mais sans substitution. C'est là que la sublimation nous montre le chemin de la Chose. Ca veut dire que le but fondamental de la pulsion, ce n'est pas tel ou tel objet. Le but fondamental de la pulsion, c'est ce point d'extimité. C'est par là que la sublimation peut être autre chose que symptôme.
On s'est évidemment imaginé que c'était la voie ouverte à la désexualisation. C'est tout le contraire ! C'est une erreur de perspective sur *das Ding*, qui vient du fait que *das Ding* n'est pas sexuée. C'est ce qu'on a approché avec l'objet partiel. Quand on vous parle du stade oral

ou anal, on ne vous parle pas de quelque chose qui est sexué, mais ça ne veut pas dire que c'est désexualisé pour autant. Autrement dit, c'est grâce à la sublimation que nous pouvons suivre la trajectoire de la pulsion - une trajectoire que ne nous font pas oublier les objets que trouve la pulsion.
Je vois que je suis là un peu difficile. Eh bien, je vais vous donner une référence chez Lacan. Il n'a jamais varié là-dessus non plus. Je vous dis que c'est la sublimation qui permet de tracer la trajectoire de la pulsion. Quelle est la trajectoire de la pulsion? C'est la trajectoire autour de *das Ding* que Lacan vous démontre à la fin du *Séminaire XI*. C'est la trajectoire qui entoure le point d'extimité, et c'est pourquoi ce point peut très bien être occupé par un vide. La sublimation, ce n'est pas seulement élever un objet à la dignité de la Chose, c'est aussi bien qu'à cette place peut être situé un vide. Il y a là une connexion très forte entre pulsion, jouissance et sublimation.
Savoir si on prend ou non la sublimation au sérieux, c'est un partage des eaux dans le freudisme. Lacan est de ceux qui l'ont prise fondamentalement au sérieux, mais certes pas pour la confondre avec l'expérience analytique. L'expérience analytique suppose un rapport avec *das Ding* qui n'est pas du tout la sublimation. La sublimation, c'est quand même une réconciliation, et l'expérience analytique n'introduit à aucune réconciliation avec *das Ding*. C'est le modèle que nous présente Lacan avec OEdipe qui demeure irréconcilié jusqu'au bout, quitte à se retrouver dans le désert où l'accompagne sa fille Antigone.
Cet irréconciliable, on peut dire que Lacan lui-même nous en a donné un exemple dans sa vie. Je veux dire par là qu'il n'a pas raccroché. J'ai déjà eu l'occasion de dire que s'il était devenu président d'honneur, on lui aurait certainement foutu la paix. Ce n'était évidemment pas conforme avec l'idée qu'il se faisait de ses rapports avec *das Ding* que de devenir président d'honneur, c'est-à-dire se laisser sublimer. Ca fait que, pour l'instant, il n'est toujours pas sublimé. Il reste encore au travers de la gorge d'un certain nombre, et je dois dire - il ne faut pas que je cache ça - que ça me réjouit.
Dès ce *Séminaire VII,* il faut dire que le rapport de *das Ding* et du signifiant, ça fait des problèmes à Lacan. Car, évidemment, le signifiant, ça gravite là autour. Ca gravite autour de ce point d'extimité. Dans quelle mesure cette dimension antérieure au refoulement est-elle ou non antérieure au signifiant?
Il y a une formule qui essaye de dire ça dans *L'éthique*. L'ennui, c'est qu'elle est écrite de trois façons différentes dans la sténographie et que c'est visiblement la même. J'avais posé la question à Jacques Lacan qui, comme il lui arrivait souvent, m'avait fait entendre que c'était maintenant aux autres de savoir, à moi en particulier, et que, lui, il en était à son prochain séminaire. Je crois quand même pouvoir réduire l'équivoque de cette formule de façon précise.
Vous avez d'abord à propos de *das Ding : "C'est ce que, du réel primordial, nous tirons parti."* Visiblement Lacan n'a pas dit ça. Mais c'est ce qu'a imprimé la sténographe. Il y a une autre formule: *"C'est ce qui, du réel primordial, bâtit du signifiant."* Puis une troisième formule: *"C'est ce qui, du réel primordial, pâtit du signifiant."* Un choix comme celui-ci engage évidemment une compréhension tout à fait décisive de ce *Séminaire VII.*
Le *réel primordial,* c'est une expression un peu vague. Lacan la précise quelque part en disant que ce n'est pas simplement le réel de *das Ding* mais tout le réel brut. Ce n'est pas un concept essentiel. Si *das Ding* est ce qui bâtit du signifiant, alors le signifiant vient après. C'est ce qui construit, édifie du signifiant. Entre *bâtit* et *pâtit,* il y a deux théories exactement contraires, mais il me semble que l'on peut cependant trouver la formule qui convient. L'incertitude que l'on a là-dessus démontre qu'il y a ici un point tout à fait difficile pour Lacan lui-même: dans quelle mesure ce qui serait là antérieur au refoulement est quand même situable comme un effet de signifiant?
Je vais tout de suite vous dire ce que j'ai choisi, et, je dois le dire, sans inquiétude. J'ai choisi: *ce qui pâtit du signifiant.* C'est un syntagme tout à fait repéré dans les *Ecrits* de Lacan que cette *passion du signifiant.* Vous le trouvez dans "La direction de la cure", dans *Radiophonie,* etc.
Il y a beaucoup de choses qui pâtissent du signifiant. On connaît l'exemple même de ce qui pâtit du signifiant, à savoir le phallus. Ce qui pâtit par excellence du signifiant, c'est le phallus. C'est ce qu'on appelle la castration. C'est l'essentielle passion du signifiant. Il faut vraiment être abruti pour croire que ce que Lacan disait, reprenant Freud, des hommes et

des femmes, était foncièrement à l'avantage de l'homme. Le phallus est bien sûr, comme le dit Freud, le point où les deux sexes se repèrent, où ils repèrent ce qui pour eux pâtit du signifiant, mais moyennant quoi c'est chez l'homme qu'est prélevé ce semblant, c'est sur le corps de l'homme, et ça lui fait plutôt des difficultés, alors qu'une femme, avec le vide de *das Ding,* a des rapports beaucoup plus faciles.
Je ne vais pas dériver là sur les formules sexuelles. Je me contente de dire que c'est ainsi que Lacan définit le phallus, comme ce *"qui résume le point de mythe où le sexuel se fait passion du signifiant."* Traduisez: le point de mythe où le sexuel pâtit du signifiant. Ce qu'on appelle castration, c'est aussi bien ce qui pâtit du signifiant. A cet égard, *das Ding,* comme premier nom de la jouissance, est ce qui pâtit du signifiant sous les espèces de la castration.
Cette phrase de Lacan à propos du phallus veut dire aussi quelque chose de très précis. Il se trouve que les objets *a* - pour employer un terme de Lacan antérieur à ce *Séminaire VII* - ne font pas mythe de la même façon que le phallus. Ils sont, par rapport à *das Ding*, des chutes, des récupérations de jouissance dans ce *pâtit du signifiant*.
La difficulté de situer *das Ding* par rapport au signifiant, elle est toute présente déjà dans l'écrit de Heidegger où Lacan a pris son départ véritable. Le vase, c'est un produit. Mais, dit Heidegger, occupons-nous du vase comme tel et non pas du vase comme produit. Qu'est-ce qui fait que le vase est là une chose? - une chose sans nous occuper de sa production ou de sa reproduction ou de sa représentation.
Ce qui fait le vase, dit Heidegger, c'est le vide qui est au centre de ce vase. Pour la représentation, ce vide, ce n'est rien. Dans l'ordre de la production, ce vide est bien plutôt produit par le vase lui-même, par l'introduction du vase dans la réalité. Mais du point de vue de la chose, le vase n'est fait pour rien d'autre que pour permettre de représenter l'existence de ce vide, comme s'il lui était antérieur.
Dans cette difficulté-là, vous avez tous les paradoxes du rapport de *das Ding* au signifiant. Vous les avez chaque fois que Lacan évoque la Chose. En effet, il l'évoque toujours en rapport avec quoi? Avec le vase. Avec le vase comme signifiant articulé à ce vide. Seulement, dans les *Ecrits,* ce signifiant primordial, il l'appelle le cri. C'est d'ailleurs l'autre nom des *Ecrits*. Il écrit le cri comme ce à partir de quoi le sujet émerge de la Chose ou à la Chose.
Si on incarne ça, ça nous parle de la naissance, du surgissement du petit du corps maternel qui est la représentation kleinienne de la Chose - Chose dont l'enfant se sépare avec ce cri qu'on s'efforce de lui faire pousser à peine qu'il est venu au monde comme vivant. Mais enfin, même si cela est à l'arrière-plan, ce n'est pas là que ce problème prend sa densité. Si chaque fois que Lacan parle de la Chose, il parle aussi bien du cri, c'est qu'il s'agit précisément de saisir, au point d'origine, en quelle mesure ce *das Ding* est antérieur au signifiant, et en quelle mesure, néanmoins, ce n'est que du signifiant qu'il trouve sa place, sa localisation.
Nous sommes là, il faut le dire, aux origines du sujet. Nous sommes à un point que Lacan a toujours évoqué sans insister parce que ça prête à toutes les confusions. Lacan s'est senti toujours responsable de ces malentendus lorsqu'ils pouvaient affecter l'expérience analytique, et il y a ainsi certaines choses qu'il n'a, je pense, volontairement pas développées. Il ne les a pas développées parce que ce qui lui importait, c'était de laisser aussi à ses élèves des concepts opératoires, pour leur permettre d'opérer avec le moins de malentendus possibles.
Dès que l'on est dans cette zone que j'incarne par cette naissance et un cri, on peut évidemment dériver vers les abjections. Mais ce qui a occupé Lacan, je pense, ce sont les conjonctures primordiales du sujet, ou le mode sous lequel la jouissance, le savoir, l'objet *a* ont été d'abord offerts, présentés au sujet. Nous sommes là dans cette dimension primordiale que Freud lui-même évoque quand il parle du *choix de la névrose*. Où est-il le sujet qui choisit sa névrose? Dans quel espace? Nous sommes là dans une zone impensable et qui est pourtant celle que nous essayons de manier quand nous mettons en fonction l'objet *a* dans le discours analytique.
Bon, je vais reprendre la prochaine fois. Je reprendrai la prochaine fois notre étude sur le fantasme.

DU SYMPTÔME AU FANTASME, ET RETOUR

Jacques-Alain Miller

IX - Cours du 19 janvier 1983

Nous allons revenir, après cet excursus sur *L'éthique de la psychanalyse,* vers le courant principal de ce Cours qui est le fantasme. Je pense que cet excursus n'aura pas été pourtant un détour, puisque c'est susceptible - vous avez déjà dû vous en rendre compte - de donner un éclairage sur cette question du fantasme. C'est même certain, puisque ce *Séminaire VII* marque un tournant dans l'enseignement de Lacan, à savoir l'approche de cette question qui se fera toujours plus insistante et qui est la question de la jouissance - question où prend place ce qui a été considéré par Lacan comme son élaboration principale, c'est-à-dire celle de l'objet *a.* C'est évidemment quelque chose qui ne se mesure qu'à avoir une idée de la consistance, de la prégnance de son enseignement jusque-là.

Ce tournant est le troisième temps qui répond au troisième terme de la tripartition lacanienne de l'imaginaire, du symbolique et du réel. C'est une tripartition structurale et dont il est saisissant de voir que cet enseignement il l'a en quelque sorte développée dans la diachronie. Il a obéi à cette structure une fois cette structure posée.

Il ne faudrait pas aller jusqu'à dire - ce serait tentant - que ce serait les scansions essentielles d'une analyse, bien qu'il y ait un temps, dans une analyse, où on pourrait dire que l'imaginaire est prévalant, puis un autre temps où ça serait le symbolique. Ca laisserait place à un troisième temps, la prévalance cette fois donnée au réel. On pourrait inventer qu'il faudrait au moins ces trois temps, mais nous n'allons pas inventer une cure-type d'un nouveau genre avec ça.

Ce sur quoi les analystes se sont opposés, dans cette époque où Lacan les a critiqués, c'est sur la résistance du patient - résistance que Lacan a pour une part classée au chapitre de la résistance imaginaire engendrée par l'analyste lui-même dans la méconnaissance de sa propre position. Mais la résistance n'est pas seulement cela. Si vous relisez le *Séminaire I* de Lacan, vous voyez qu'il distingue une résistance qui tient à l'inconscient même, c'est-à-dire au symbolique. Ca n'empêche pas, bien entendu, que l'inconscient répète. Mais il y a une résistance au savoir.

On peut avoir l'idée, et on l'entretient volontiers lorsqu'on est obsessionnel, que toute vérité est résorbable dans le savoir: il devrait aller de soi qu'à chaque vérité réponde un savoir. Toute vérité qui émerge dans sa singularité imprévisible doit trouver à s'inscrire dans une ordonnance, dans une articulation. Elle doit trouver matière à être renvoyée, classée, expliquée, motivée, déduite, prévenue - à l'occasion dans l'après-coup, mais prévue tout de même.

J'aime bien les gens qui vous disent: *c'était prévisible.* Moi, à cet égard, je m'entretiens plutôt dans la surprise. Si donc toute vérité était résorbable, eh bien, on opèrerait dans la psychanalyse à partir de ça. On opèrerait comme Lacan en a eu l'idée à un moment, on opèrerait à partir de l'Autre du tout-savoir, consistant et complet. La question, c'est que dans la psychanalyse le tout-savoir est certainement à l'horizon, mais qu'il y reste. C'est ça que veut dire le sujet *supposé* savoir. C'est qu'il le restera, supposé, tant qu'il sera là. Il n'a pas d'autre position que ça. Si toute vérité était résorbable dans le savoir, la fin de l'analyse serait un achèvement.

On s'aperçoit quand même que ce n'est pas ça et qu'on est bien incapable dans l'expérience analytique, de faire répondre un savoir à toute vérité. On peut alors baisser les bras, conclure que l'analyse ne peut pas finir et qu'on peut simplement se lasser. Eh bien, comme vous le savez, le point de vue de Lacan est différent. Il est différent parce qu'il ne conçoit pas la fin de l'analyse comme un achèvement. Et il ne pense pas non plus que la lassitude soit le seul mode d'en finir avec l'expérience analytique quand on y est engagé.

Il ne faut pas être anesthésié sur ce que comporte de singulier la caractérisation de la fin de l'analyse par la traversée du fantasme. Lacan n'a pas trouvé ça tout de suite du tout. Ca n'apparaît pas immédiatement déductible de "Fonction et champ de la parole et du langage". Si vous parcourez les *Ecrits*, vous vous apercevez qu'il y avait bien d'autres façons par lesquelles il essayait de cerner la fin de l'analyse.

Rien que la formule que je vous souligne du symptôme comme vérité qui résiste au savoir, permet de situer le fantasme dans les termes mêmes que j'ai amenés et accentués au début de cette année. Le fantasme, c'est le point dernier de la résistance au savoir. C'est une vérité qui résiste massivement, effrontément, radicalement au savoir, au point que sa mise en jeu dans l'expérience soit spécialement difficile à obtenir. Ca ne relève évidemment pas du tout de la bonne volonté des sujets en analyse. Je vérifie ça, puisque, évidemment, ce Cours a pour effet, sur un certain nombre de personnes que je vois par ailleurs, de les disposer spécialement à s'interroger sur le fantasme. Mais, évidemment, la bonne volonté, là, ne peut rien du tout. Ce n'est pas une affaire de bonne volonté.
Si on définit donc le fantasme ainsi, on voit bien pourquoi Lacan formulait qu'à la fin le fantasme est une pure signification de vérité. Ca veut dire que c'est une signification de vérité qui résiste au savoir, qui résiste si bien qu'elle est toute pure, c'est-à-dire qu'elle ne se prête pas à faire chaîne avec le reste du savoir. On peut, au mieux, la situer comme un point de départ de cette chaîne de vérité qui résiste au savoir. Et là, toutes les formations de l'inconscient sont distinctes. Elles résistent bien entendu au savoir, mais elles y font appel.
On n'a pas attendu la psychanalyse pour se rendre compte que le rêve fait appel au savoir. On n'a pas attendu la psychanalyse pour interpréter les rêves. Le rêve, indépendamment de la découverte de Freud, fait appel au savoir. Le mot d'esprit, c'est même directement de la culture. Ca passe directement dans les savoirs de la culture. Les mots d'esprits, on en a toujours fait des recueils, des recensements. Dans un sens, sans doute, ça résiste au savoir, mais ça n'a pas empêché de faire un savoir de ces vérités-là, de les accumuler, de les enregistrer, de les classer: *et ceux-ci sont mieux et ceux-là sont moins bien, etc.* Il y a beaucoup de citations de philosophes qui nous sont finalement transmises comme autant de *Witz.* On sait qu'il suffit d'un lapsus pour faire vibrer le savoir.
Le symptôme c'est tout ça, évidemment. Mais à quel moment considère-t-on que ça fait symptôme? Quand on en fait des listes - on faisait ça au XVIIe et XVIIIe siècles -, il est évident que l'on ne prend pas ça pour symptomatique.
Nous avons, nous, une perspective sur ces formations de l'inconscient qui leur donne statut de symptômes, quand, par un biais ou par un autre, nous considérons que le sujet y est englué quelque part. C'est ce que Lacan exprime en disant que ça résiste *à partir* de la jouissance. C'est quand nous considérons que le sujet est englué dans ces formations, que nous les caractérisons comme symptômes. C'est ce qui fait aussi, sans doute, que le symptôme est une métaphore, comme le dit Lacan dans "L'instance de la lettre". Mais on ne peut pas retourner la proposition. On ne peut pas dire que toute métaphore est symptôme. C'est précisément en tant qu'un sujet est englué dans un symptôme que l'on tente dans l'analyse de le mobiliser dans un savoir, dans une chaîne.
Dans quelle mesure cela le désenglue-t-il ? Il y a évidemment une façon de faire qui l'englue toujours davantage. Ca n'empêche pas que les symptômes bougent, mais l'engluement, lui, reste. Il est même possible qu'il faille sérieusement s'engluer dans la psychanalyse, pour avoir une petite chance de décoller. C'est là qu'une limite est mise.
Cette limite, je l'ai déjà soulignée, et c'est apparu comme un peu risqué, paradoxal, aventuré. J'ai souligné que le fantasme n'était pas interprétable. Le point de départ de Lacan, "Fonction et champ de la parole et du langage", semblait impliquer que tout est interprétable. Il est sensible que ce point de vue n'est pas resté celui de Lacan. C'est pourquoi vous trouverez sous sa plume, sa plume si précise, l'expression de *noeud de l'ininterprétable.* C'est de ça dont nous nous soucions: du noeud de l'ininterprétable.
Noeud de l'ininterprétable... Ca ne veut pas dire que l'on ne peut rien faire. De même, vous vous êtes habitués à une expression relevée dans la langue et que Lacan a faite vibrer comme jamais on ne l'avait fait, cette expression qui est qu'*il faut prendre le désir à la lettre.* On sait que cet *à la lettre* a fait des petits depuis vingt-cinq ans.
Le désir, tel que Lacan le cadre dans l'expérience, qualifie précisément ce qui est interprétable dans l'expérience analytique. L'interprétation, c'est ce que produit l'analyste. Il pourrait s'imaginer savoir mieux ce que c'est, et donc qualifier les concepts qui essayent de cerner la "réalité psychique", à partir de sa propre action, voire de son acte. C'est d'ailleurs là qu'on en revient toujours, à savoir que c'est à partir des cadres que nous donnons à l'interprétation analytique, que nous pouvons avoir une chance de déterminer ce qui a lieu, et non pas en sautant à pieds joints dans l'inconnu en prétendant nous y retrouver dans le

labyrinthe de l'inconscient. C'est à partir des structures du discours que nous pouvons appréhender, structurer, voire inventer ce qui s'y passe.
C'est donc une bonne définition du désir que de dire que c'est ce qui est interprétable dans l'expérience analytique. C'est si vrai qu'à la limite - et c'est une limite que Lacan a lui-même située dans le *Séminaire VI* - le désir *c'est* l'interprétation. Lacan le dit. Je ne l'ai pas vérifié mais je m'en souviens, car j'avais trouvé ça tout de même un peu fort. Il me semble que j'arrive maintenant à mettre à sa place cette proposition. J'arrive à la mettre à sa place à partir de l'ininterprétable.
Si le désir c'est son interprétation, on saisit alors très bien en quoi le symptôme est métaphore et le désir métonymie. Il s'agit par l'interprétation, qui n'est pas autre chose que le désir de faire glisser et d'ouvrir la métaphore du symptôme, de mobiliser cette métaphore dans une chaîne. C'est le postulat même de l'association libre.
Ce que l'on ne peut contester, c'est qu'il n'a jamais été question pour Lacan, quelles que soient les choses qu'il a dites sur la jouissance du blablabla, de prendre la jouissance à la lettre. Le terme, là, de *blablabla* vient justement montrer qu'il ne s'agit pas de la même dimension. Il n'est pas question du désir du blablabla. Il faut prendre le désir à la lettre, c'est justement distinguer là, dans le langage, autre chose que le blablabla. La dimension de la lettre n'est pas la dimension du blablabla. Pas question de prendre la jouissance à la lettre.
Il y en a certains, dans l'entourage de Lacan, qui ont été tentés par cette voie-là: retrouver la fonction de la lettre dans la jouissance. Ils voulaient faire du guili-guili à une lettre - une lettre qui aurait des effets esbaudissants sur le corps où est pratiquée cette manoeuvre. Le problème, c'est que l'on n'a jamais encore inventer d'interpréter la jouissance. On peut évidemment tenter de la viser directement en tant qu'il n'y a de jouissance que du corps. Il y a justement des techniques du corps qui s'efforcent de mobiliser directement la jouissance. Ca a été inventé depuis que notre humanité a pris corps. C'est ce qu'on appelle faire l'amour. Ce n'est évidemment pas une interprétation.
Interpréter la jouissance est donc une proposition qui ne paraît pas recevable. S'agissant du symptôme, on est tenté de le faire à cause de la face symbolique du fantasme - s'il y en a une -, sa face de récit, de scénario, son statut de scène. Mais c'est précisément pour barrer cette hypothèse que Lacan présente le fantasme comme un axiome. La question est de savoir comment, en prenant le désir à la lettre, c'est-à-dire en interprétant, on touche et on opère sur la jouissance.
De prime abord, on opère dans le mauvais sens. C'est ce que l'on peut repérer si on prend au sérieux le point de départ de Lacan, à savoir que le symptôme est une métaphore: un signifiant vient s'implanter dans une chaîne par rapport au reste de la chaîne:

S'
(---) S
S

C'est le schéma minimum du symptôme comme c'est celui de la métaphore, à la différence près qu'il faut que nous écrivions quelque part l'engluement - l'engluement de la résistance du symptôme au savoir. C'est exactement cette considération qui a fait passer Lacan du schéma du symptôme au schéma du discours de l'inconscient. Mais il y a déjà beaucoup de choses à dire du schéma de la métaphore. Principalement que ce signifiant qui se trouve barré d'être refoulé par le signifiant du symptôme au point originel, ce n'est pas autre chose que le sujet lui-même:

S
(---) S_2
$\$$

Le sujet au point de départ - pour autant qu'il y ait un sens à reconstituer cette diachronie - n'est indiqué par rien d'autre que par l'élision d'un signifiant. Comme le disait Lacan, le sujet au point de départ est équivalent à un signifiant en moins. Par rapport à ça, nous

avons donc les deux fonctions du signifiant qui se substitue à cette élision du signifiant, et c'est ce que nous notons S_2 comme valant pour le reste de la chaîne signifiante.

La première formule suffit à écrire "Fonction et champ de la parole et du langage". La deuxième écrit "L'instance de la lettre dans l'inconscient". Ca écrit l'espoir qu'il n'y a pas de vérité qui résiste au savoir, et qu'en opérant sur le reste de la chaîne signifiante, sur tout ce qui se condense ici en S_2, on arrivera à produire des effets de sens sur S_1. C'est, à partir du savoir élaboré dans l'expérience - Lacan reconnaît un savoir dès qu'il y a articulation -, parvenir à résorber ce qui se présente comme une vérité à part. C'est la forme de psychanalyse que l'on peut déduire de "L'instance de la lettre". Mais c'est bien ça que Lacan a visé à contredire et à complémenter en notant un terme supplémentaire dans cette opération du symptôme, à savoir petit *a*:

S

(---) S_2

$\$$ ----

a

On peut évidemment toujours croire que c'est résorbé dans les effets qui touchent au signifié. On peut toujours croire que ça se résorbe dans la signification. La signification est continuellement au premier plan. Mais le problème de cet objet *a*, c'est qu'il est plutôt invisible dans l'affaire. D'ailleurs, c'est comme ça que Lacan l'aborde: comme invisible au miroir, invisible spéculairement. L'invention de Lacan n'est pas d'avoir situé et structuré le symptôme comme métaphore, n'est pas d'avoir tiré les conséquences de la première découverte de Freud avec "Fonction et champ de la parole et du langage". Ce que Lacan a amené, c'est ce complément de petit *a* à la structure du discours de l'inconscient. C'est qu'il y a production de jouissance en relation avec le langage.

On est quand même guidé par ce que Freud nous donne. Prenez *L'Interprétation des rêves* et voyez ce que vous êtes tentés d'y prendre. Par contre, là où nous manquons singulièrement de savoir-faire, c'est quand il s'agit de traiter ce point de jouissance. Il faut dire que c'est invisible et que ça ne devient précisément visible que dans le fantasme.

En interprétant ou en permettant à votre analysant d'interpréter, vous espérez résorber le symptôme par cette donation de sens que constitue l'apport et le développement de S_2. Ca ne fait même que décrire ce qui se produit. Vous espérez résorber le symptôme en interprétant, en donnant du sens. Or, le problème qui est apparu à Freud, qu'il a baptisé *réaction thérapeutique négative* et qui est une dénomination qui cache au fond l'extrême de ce dont il s'agit, c'est qu'à l'interpréter, vous nourrissez le symptôme.

Quand Lacan a lancé cette phrase dans les années 70, on pouvait plutôt la recevoir comme une surprise. Les pourfendeurs du symptôme alimenteraient le symptôme en sous-main... Vous savez que l'on va dans le cabinet du docteur Caligari pour faire appel à lui contre le fou déchaîné de la ville, et que l'on s'aperçoit que le docteur et le fou ne font qu'un. C'est la découverte que celui qui a pour mission de sabrer et de faire disparaître le symptôme est en même temps l'agent qui l'alimente, voire qui le suralimente - qui l'a-limente... C'est là que se distinguent tous les effets que vous pouvez produire rétroactivement pour éclairer, éclaircir, mettre en ordre ces signifiants, et le fait qu'en même temps il s'accumule ici, ni vu ni connu, une production. C'est là qu'il importe alors de distinguer les effets et le produit.

Il y a là un certain type de produit qui s'accumule. Une façon de l'aborder à partir du signifiant - et c'est ça qui fait durer les analyses -, c'est de dire que ce petit *a* est ce qui reste à savoir. Plus on en sait, plus il y a à savoir. La psychanalyse fait grossir cette fonction. A cet égard, l'ignorant représente fort bien la perfection du savoir. Mais le problème soulevé par Lacan, c'est que l'interprétation porte sur le signifiant et qu'elle doit porter aussi bien et primordialement sur la jouissance.

Qu'est-ce que ça veut dire que porter sur ? Moi, je pense que la question fondamentale de la technique analytique, précisément là où elle n'est pas distingable de la question éthique de

la psychanalyse, c'est de savoir, c'est-à-dire aussi bien d'inventer, quel est le maniement de l'analyse qui répond à ceci, que l'interprétation porte sur l'objet *a*.
Là, au fond, je prends parti. Il y a eu défaut sur cette question, défaut de savoir de quoi il s'agissait pour Lacan depuis longtemps. C'est un défaut qui s'explique bien par le fait que nombre de ses premiers élèves sont restés à "Fonction et champ de la parole et du langage". Ils ne se sont même pas aperçus de quoi il s'agissait pour le reste. C'est ça qui explique les troubles divers auxquels nous avons récemment assisté autour de la disparition de Jacques Lacan.
Revenons à la connexion de l'éthique et de la technique analytique. Cette connexion, je la vois précisément dans ce à quoi Lacan s'est précipité après son *Ethique de la psychanalyse*. Après *L'éthique*, il a fait *Le transfert*. C'est ça la connexion obligée dans la psychanalyse entre l'éthique et la technique. Et le problème, c'est que *das Ding*, tel que je vous l'ai fait miroiter les deux fois précédentes, n'est pas un concept qui se prête à la manoeuvre dans le champ analytique.
Dans *Le transfert*, Lacan part de Platon. Pendant dix semaines, il commente *Le Banquet* de Platon. Ses élèves se sont dit: *voilà qu'il fait de la philosophie!* Mais cette avancée de Lacan avait pour but de savoir comment faire tomber *das Ding* - prenez ça comme le nom primordial de la jouissance - dans le champ où ce serait manoeuvrable dans la psychanalyse.
C'est là que Lacan a été cueillir le terme d'*agalma* dans le texte de Platon. Ce terme, lui aussi, n'est pas immédiatement maniable et opératoire. Il est dans la ligne de *das Ding*. C'est emprunter à une langue étrangère la désignation de ce dont il s'agit là. Cette zone de la Chose pose toujours des questions de voisinage, de proximité, de distance, et, pour accommoder la Chose avant de la rendre opératoire, il n'est pas indifférent que Lacan soit passé par les langues étrangères. L'objet *a*, c'est aussi une langue étrangère, comme l'est le formalisme mathématique. Nous avons donc là une généalogie conceptuelle chez Lacan: de *das Ding* - qui est autant de Heidegger que de Freud - à l'*agalma* de Platon, pour arriver à l'objet *a*.
Il y a ici des gens qui n'ont pas idée de ce que Lacan a raconté à l'époque sur l'*agalma* de Platon. Ca concerne le discours d'Alcibiade lui-même. Alcibiade s'interroge sur ce qui l'intéresse dans Socrate qui lui-même n'a pas un extérieur spécialement séduisant. Il nous est d'ailleurs resté comme ça dans l'Histoire: sous des traits assez repoussants, alors qu'Alcibiade, lui, c'est, je n'ose pas dire le chéri de ces dames - c'est toute la question -, mais des messieurs de l'Athène de l'époque.
La raison qu'Alcibiade donne de son attrait pour Socrate, c'est que Socrate est comme les figurines repoussantes du Silène, mais qui se prêtent à être ouvertes et à l'intérieur desquelles on trouve précisément un trésor. Ce qu'on trouve comme trésor à l'intérieur de cette figure repoussante, c'est ce qu'Alcibiade appelle l'*agalma*. Ca désigne aussi l'ornement, la parure.
Les auditeurs n'ont pas compris à quoi Lacan les amenait avec ces dix leçons pour en arriver à cueillir le mot d'*agalma*. Il faut être évidemment spécialement modeste pour se poser la question du transfert comme ça, à savoir qu'il n'y a aucune raison, hormis l'expérience analytique elle-même et ses effets, pour que se produise l'amour de transfert. Il y a là un effet de situation. Si l'analyste se croit aimable par lui-même, il ne se pose pas la question. Mais à considérer les analystes, il y a tout de même plus de Socrate que d'Alcibiade. Lacan a donc fait tout ce détour pour cueillir ce terme d'*agalma* qui répond à celui de *das Ding* mais qui n'est pas l'horreur de *das Ding*. C'est, au contraire, *das Ding* comme principe de l'amabilité, de l'énamoration. Tout l'effort de Lacan va consister, par ce biais, à serrer comment manoeuvrer en prenant en compte cette zone de *das Ding*.
Comment se fait-il que le fait d'occuper la place du sujet supposé savoir, ça vient se loger à cette place de l'*agalma* de Platon? Qu'est-ce que ça à faire ensemble? D'ailleurs, ce n'est pas seulement quand l'analyste occupe cette place, mais aussi bien l'analysant. Quand l'analysant occupe cette place, lui aussi il est aimable. Il est aimable dans l'expérience analytique. Il y est reçu comme quelqu'un d'intéressant. Ca fait partie de la structure de l'expérience. C'est le principe de ce qu'on a baptisé de travers, à savoir le contre-transfert. Ca veut dire qu'il y a un certain nombre d'affects qui viennent affecter l'analyste. On est même allé jusqu'à l'idée délirante - et c'est ainsi que l'on pratique l'analyse dans d'autres

endroits - que ce que transmettait de plus formidable et de plus direct le patient, c'était justement ces affects-là, et que l'analyste devait se repérer sur les affects produits chez lui par son patient, pour savoir comment il avait à se gouverner dans l'affaire.
On voit bien ce que c'est. Eux aussi, au fond, ils cherchent le mathème de l'analyse. Ils cherchent aussi ce qui se transmet intégralement. Mais pour eux, ce qui se transmet intégralement de l'analysant à l'analyste, c'est précisément le pathème, c'est l'affection.
Ce que Lacan a dressé comme barrière devant ce contre-transfert, vous le savez, c'est la question du désir de l'analyste. Ce n'est certainement pas comme sujet affecté que l'analyste peut se repérer dans son travail. Mais enfin, n'effaçons pas cette surprise que porte la question de comment il se fait que le fait de prendre une certaine position dans le savoir, la position d'être là à interpréter, implique cette capture de *das Ding* qui vient se loger à cette place.
C'est ça la surprise du transfert. Ce n'est pas que Freud, ne connaissant pas l'affaire, se soit brusquement aperçu que les personnes qu'il recevait pour les soigner se prenaient de passion pour lui. Ce n'est pas ça la surprise du transfert. La surprise structurale du transfert est justement dans cette connexion produite et induite par le discours de l'analyste qui opère une conjonction entre savoir et jouissance. Cette surprise, on peut dire qu'elle se produit à chaque coup. Elle est toujours neuve. Ce n'est pas la surprise de quelqu'un qui n'y serait pas habitué. C'est la surprise d'avoir à rendre compte de ça.
En rendre compte simplement en disant que le transfert est répétition, et donc que l'analysant identifie l'analyste à des personnages importants de son histoire par rapport auxquels il s'est trouvé dans des situations d'amour et de dépendance, est une explication qui n'explique strictement rien. Elle n'explique absolument pas cette localisation de l'*agalma* à la place du sujet supposé savoir.
L'expression de *traversée du fantasme* ne prend sa valeur que de ce qu'il y a une barrière. La traversée du fantasme répond à la barrière de la jouissance. C'est aussi bien une barrière que l'analyste incarne, d'où l'idée qu'il serait frustrant. Il incarne cette barrière pour permettre la traversée du fantasme.
Le problème, si l'on admet qu'il peut y avoir traversée du fantasme, c'est ce qu'il en est ensuite de la jouissance du sujet. C'est pour ça que Lacan posait la question qu'on a voulu trouver si énigmatique, à savoir qu'il faudrait savoir ce qu'est, une fois traversé le fantasme, la pulsion pour l'analyste. A prendre ça comme ça, on se demande évidemment s'il n'y aurait pas une nouvelle pulsion à mettre au catalogue de celles que Freud a repérées - une nouvelle pulsion qui serait la pulsion de l'analyste.
Ca fait sourire mais ça n'a pas empêché qu'il y a quelqu'un, parmi les élèves de Lacan, qui a inventé ça. Une seule fois. Il n'a pas insisté. C'est d'ailleurs quelqu'un que j'aime bien. Il a inventé la pulsion analytique. Quand Lacan demandait ce qu'est ensuite la pulsion pour l'analyste, c'était une question qui porte sur ses rapports à la jouissance. Ca ne se traduit pas par l'invention d'une nouvelle pulsion à ajouter au catalogue.
Il faut aussi se demander comment ça se traduit pour ces deux termes: ($ <> *a*). Ca peut prêter à confusion - je vais vous expliquer pourquoi - avec revivre sa propre naissance.
On voit bien pourquoi les élèves de Freud ont inventé le traumatisme de la naissance. J'ai même entendu ça il y a peu de temps à la télévision, où quelqu'un expliquait pathétiquement ce traumatisme. L'analyse l'avait conduit à remonter très très loin dans sa propre existence, jusqu'à cette expérience-là. Et ça l'avait lui-même assez convaincu pour qu'il se voue aux nourrissons et à la naissance. Il se considérait même comme le représentant des nourrissons - à la télévision! Je n'exagère pas. Ceux qui ont un poste de télévision et qui le regardent à l'occasion, peuvent témoigner qu'on y entend des choses comme ça. Ca vaut quand même la peine!
Ce qu'il faut déjà remarquer dans cette histoire du fantasme, c'est que ça fait quand même deux: le sujet et l'objet *a*. Même si on parle de *fading*, d'évanouissement du sujet devant l'objet dans cette parenthèse du fantasme, il y a quand même une inscription double, et comme cette formule n'est faite que pour s'écrire, on ne doit pas considérer cela comme indifférent.
Au niveau de la Chose, par contre, ça ne se distingue pas. C'est bien pourquoi Lacan n'a jamais essayé d'écrire le sujet au niveau de la Chose, dans le voisinage de la Chose. C'est pour ça qu'on se repère sur le fantasme. Vous pouvez trouver très exactement cette idée-là,

cette idée du sujet et de la Chose. C'est une idée limite, évidemment, et c'est pour ça que Lacan l'a toujours évoquée d'une façon spécialement nouée, dans des passages qui sont certainement de ces vérités qui résistent au savoir. J'ai trouvé ça spécialement résistant à la lecture dans les *Ecrits*. C'est peut-être maintenant que je me sens plus à l'aise.
Vous trouvez ça dans un texte qu'il a écrit au moment de *L'éthique*, quand il essaye d'acclimater la Chose à son enseignement. Il dit quelque chose qui est quand même énorme, et il le redit: *"Le sujet du désir n'est autre que la Chose."* Cette idée est énorme puisqu'elle comporte une équivalence entre le sujet du désir comme effet du signifiant et cette Chose qui est le nom le plus massif d'une jouissance, d'une jouissance qu'on appelle primordiale puisqu'on la situe comme ce qu'il y a de plus antérieur. Je dois dire que j'ai toujours considéré cette équivalence comme un point non utilisable. Ce n'est pas utilisable mais ce n'est pas fait pour ça.
Cette équivalence du sujet du désir et de la jouissance, c'est ce que je voudrais maintenant essayer d'approcher.
Cette équivalence, Lacan nous dit qu'elle s'aperçoit aussi bien dans l'éclairage du fantasme que dans son *"gîte hors d'escient"*. Il n'est pas indifférent que ce qui vient dans cette équivalence singulière entre le sujet du désir et la Chose, soit une référence au fantasme. Mais ça implique, aussi bien, que ce n'est pas précisément dans le fantasme. C'est ce dont nous pouvons avoir une idée *à partir de* ce point-limite qu'est le fantasme, puisque nous pouvons encore y écrire la distinction de deux termes: $ et *a*.
Cette équivalence, évidemment, elle ne rapproche pas le sujet de lui-même. Je veux dire qu'elle ne met pas fin à son manque-à-être. Si on entend que le sujet du désir, en tant que la Chose, trouve là son identité, on ne peut plus dire alors qu'il manque à être. C'est alors un sujet qui se distingue du sujet du signifiant en tant qu'il est véhiculé de signifiant en signifiant. Mais, précisément, cette équivalence se nuance de ceci que Lacan dit, à savoir que *"la Chose est du sujet même la plus prochaine tout en lui échappant le plus*".
Ce qu'il aborde là et que j'ai déjà désigné comme le point d'extimité, ça n'annule pas le manque-à-être du sujet. Au contraire, c'est là que ce manque-à-être est, si je puis dire, le plus dense. C'est là que se trouve à son comble l'effet de perte que comporte précisément le signifiant. Le coeur du sujet, ce qui est vraiment le plus le sujet, est en même temps ce qui structuralement lui échappe. C'est ce que comporte précisément la distinction de $ et de *a*. Ce qui est le plus vraiment le sujet - que nous envisageons peut-être comme objet *a* dans l'expérience analytique - est en même temps distinct structuralement du sujet comme sujet du signifiant. Plus il serre ce point, plus il en est loin.
C'est là que l'on peut évoquer ce que l'on rencontre parfois quand on se promène comme Heidegger dans les forêts, dans les forêts civilisées, par exemple celle de Rambouillet. Eh bien, dans les forêts, il y a des fils de fer barbelés, il y a des "défense d'entrer". En général, ça permet de savoir où on doit aller. Pour ce qui s'appelle la Chose, il y a aussi une défense d'entrer, mais la défense d'entrer qui l'entoure est tout à fait distincte de celle qui entoure un bien. Dans la forêt, en effet, chaque petit lot ou lopin, c'est un bien, un bien qu'on possède. Il y a un certain type de défense qui s'applique aux biens qu'on possède. Mais, autour de la Chose, il n'y a pas de fils barbelés, il n'y a pas cette sorte de défense d'entrer.
Ce bien que l'on protège par des fils de fer barbelés, c'est un bien parce qu'il est justement défendu d'en jouir. C'est défendu d'en jouir pour vous, mais c'est aussi défendu pour son propriétaire. C'est même ça qui fait le charme des biens: c'est qu'il ne faut pas trop en jouir. Si on en jouit trop, on dilapide son patrimoine, et, à ce moment-là, on vous met sous tutelle. Il est absolument essentiel à l'idée du bien qu'on possède, qu'il ne faut pas trop en jouir. Juste ce qu'il faut.
La défense d'entrer qui protège le bien dont il est défendu de jouir et qui vous laisse dehors, ce n'est pas du tout la topologie qu'implique ce bien d'un type tout à fait particulier qu'est la Chose. La Chose, elle ne se défend que par le contraire, elle ne vous défend d'entrer que parce qu'elle implique le trop-de-jouir. C'est le paradoxe de ce type de bien. Ce n'est pas le bien dont il est défendu de trop jouir, c'est que ce bien-là implique un trop-de-jouir. C'est là qu'on ne se repère plus. Je veux dire que c'est là qu'on ne se repère qu'à se défendre.
A cet égard, ce n'est pas une défense d'entrer qu'il y a autour de la Chose. C'est plutôt autour de vous qu'il y a défense d'approcher par rapport à la Chose. Ce n'est pas structuré de la même manière. Si nous mettons des fils de fer barbelés autour des biens, c'est pour ne

pas s'apercevoir que les fils barbelés ne sont pas là où l'on pense. On s'en aperçoit de temps en temps quand même. S'apercevoir que cette topologie est justement inverse, ça peut précipiter quelqu'un en analyse.
"Le sujet du désir n'est autre que la Chose", c'est ce que Lacan a mis sur le papier pendant qu'il s'occupait de son *Ethique de la psychanalyse. "Le sujet du désir, par une certaine phase, n'est autre que la Chose."* C'était une formule opaque, c'était une formule à déplier, une formule qui fait semblant de donner une solution, alors qu'elle est grosse de tous les développements ultérieurs de Lacan. Il ne maintiendra pas que la Chose est le sujet du désir, mais là, nous sommes vraiment au moment où va venir la suite de mathèmes que Lacan va inventer.
Remarquez, d'ailleurs, que c'est précisément dans ce texte écrit en plein milieu de son Séminaire, que Lacan formule que *"si tout est structure, pas-tout est signifiant".* Et il le formule précisément à propos de la pulsion, et dans une analyse du concept du ça freudien. C'est énorme. C'est déjà gros de la remise en question du *ça parle*.
C'est là que l'on s'aperçoit que l'opération essentielle de Lacan à ses débuts, c'était précisément l'élision de son petit *a*. Voyez même comment il rendait compte du *"Wo Es war soll Ich werden."* Vous savez comment s'écrit le ça freudien. Il s'écrit *Es.* Jouant sur l'homophonie, Lacan écrivait à la place le S du sujet. Ou encore il le traduisait par un *c: "Là où c'était.*" C'est exactement l'élision du *a* dans le mot *ça*. Mais ici, par contraste, il formule l'équivalence de $ et de la jouissance - de la jouissance qui ne parle pas. Il faut dire plus précisément, et parce que le terme chez Lacan revient plusieurs fois: la *place* de la jouissance. C'est très important. Lacan l'écrit plusieurs fois. Il en parle dans son texte sur Daniel Lagache et dans "Subversion du sujet et dialectique du désir".
Même si, en un certain sens, la jouissance est partout et nulle part, elle n'est pourtant pas insituable, elle est placée. On peut dans la psychanalyse jouer la jouissance placée. Non seulement elle est placée, mais elle est structurée. C'est ça qui va conduire Lacan à ce culot de rendre opératoire la jouissance placée, située et structurée - la rendre opératoire avec petit *a*.
Vous pouvez aller voir page 819 des *Ecrits : "cette place qui s'appelle la jouissance."* Vous retrouvez encore cette place de la jouissance à la page 666. C'est une page spécialement bien numérotée. Elle est bien numérotée puisque c'est le numéro de la bête de l'apocalypse dans saint Jean. Vous voyez toute la cabale que l'on pourrait faire à propos de ça...
Vous retrouvez donc cette place de la jouissance dans les deux derniers paragraphes de cette page 666, spécialement au début du dernier. Comme Lacan n'a pas encore la maniement de l'objet *a* comme réel, il évoque cette place d'une façon spécialement belle et pathétique: *"Cette place est celle même où toute chose est appelée pour y être lavée de la faute, que cette place rend possible d'être la place d'une absence: c'est que toute chose puisse n'exister pas. Par cette matrice si simple de la première contradiction, être ou ne pas être, il ne suffit pas de constater que le jugement d'existence fonde la réalité."*
C'est tout à fait précis. Chaque terme, une fois qu'on l'a resitué comme désignant la place de la jouissance, est absolument déterminé. Ca reprend exactement, sous un autre air, que le sujet du désir n'est autre que la Chose. Ca prend la Chose par le biais où elle n'est qu'un vide par rapport à tout ce qui est représentation, et ça fait, de ce vide, une place qui est précisément hors chaîne signifiante.
La place *"où se vocifère que l'univers n'est qu'un défaut dans la pureté du non-être"*, comme le dit encore Lacan, c'est aussi la place où, sans vociférer, Leibniz dit: *"Pourquoi y a t-il quelque chose plutôt que rien?"* Vous savez que Heidegger en faisait la question essentielle de la métaphysique. La place de l'être ou du pas-être, c'est la place même où l'*OEdipe à Colone* se pose la question, et il répond: *"Mieux vaudrait ne pas être né."* Ca relève un petit peu le ça freudien. Ca le relève du *ça parle* en le faisant passer, si je puis dire, dans la colonne de la jouissance.
"...où toute chose est appelée pour y être lavée de la faute", nous dit Lacan. C'est la place de l'absolution, c'est la place vers laquelle tend le grand coupable parmi tous, le grand coupable nescient parmi tous qui est OEdipe. C'est la place qui donnera à Lacan la solution du petit *a*. La traversée du fantasme n'est pas autre chose que ce qui pointe vers cette place où toute chose est appelée pour y être lavée de la faute.

Ce n'est quand même pas Lacan qui a inventé qu'il fallait savoir se décoller de la culpabilité. Quand on a accédé à cette place, il est vrai qu'on y est lavé de la faute. Il faut d'ailleurs savoir ce que l'on fait quand on conduit les gens à ce point. Il faut faire attention à cette faute, parce que le péché originel, évidemment, ça résiste aux ablutions. Il faut bien faire attention avant de ménager cette porte-là au sujet.

Lacan raconte que quand il est allé au congrès de Marienbad en 1936, on lui a fait serrer la pince de Goebels, et qu'au moment de lui tendre la main, il était sûr que ce type-là avait été analysé. On en a une idée avec les analystes. Il y a une certaine forme d'impudence qui ne s'atteint que quand on a été faire un petit tour de ce côté-là, du côté de cette place où toute chose est appelée pour y être lavée de la faute. Il y a une forme d'impudence spécialement analytique qui ne trouve son fondement que d'un petit tour du côté de cette place de *Plus-Personne*, comme la nomme encore Lacan page 667.

Cette intuition de l'équivalence entre le sujet du désir et la Chose est une intuition que Lacan va évidemment développer. C'est ce qui le conduira, deux ou trois ans après, à dire que je suis à la place de la jouissance. La seule réponse à *Que suis-je?*, à *Que suis Je?,* elle se trouve à cette place. Le *je suis*, dans la psychanalyse, n'est pas au niveau du signifiant. Au niveau du signifiant, il n'y a que manque-à-être. Le *je suis* est au niveau du *je jouis*.

Le seul problème, c'est que l'on ne peut pas dire *je* à ce moment-là. C'est précisément ce point que je mettais en valeur la dernière fois pour faire sentir le chemin que Lacan nous a fait parcourir sans qu'on s'en rende compte. Ceux qui depuis un certain temps sont dans cet avion, ils commencent à regarder un petit peu au sol pour s'apercevoir qu'il nous a vraiment emmenés très loin.

Ce point donc, je le mettais en évidence en disant que Lacan mettait en valeur le *ça ne parle pas*. Le *je suis,* c'est le point où ça ne parle pas. C'est pour ça que Lacan l'a transcrit par un *j'ouïs*. Ca veut dire que, dans cette position, c'est tout ce que je peux faire. Au niveau du *je suis* de jouissance, j'ouïs mais je ne parle pas.

Tout cela, Lacan va le développer et le formaliser. C'est là qu'est le tour de force. C'est de ne pas rester collé au pathétique, de ne pas y stationner. Il avait de quoi écrire des tas de bouquins avec cette place de la jouissance. Il avait même de quoi regonfler le christianisme. Certains, d'ailleurs, s'y sont essayés. L'Ecole freudienne de Paris ne manquait pas de Jésuites qui n'auraient pas demandé mieux que de développer cette opération-là. Mais ce qu'il faut mesurer, c'est que Lacan est parti de là, et que, loin d'y stationner, il n'a eu de cesse que d'arriver à faire des calculs avec ça. C'est quelque chose qui est renversant.

Mais, à ce moment où nous sommes, Lacan en est à cette équivalence du sujet du désir et de la Chose - équivalence qu'il reprend page 679 des *Ecrits*. Il évoque la place du sujet comme élision de signifiant, et il conclut: *"Mais cette place du sujet originelle, comment la retrouverait-il dans cette élision qui la constitue comme absence? Comment reconnaîtrait-il ce vide, comme la Chose la plus proche, même à le creuser à nouveau au sein de l'Autre, d'y faire résonner* son *cri?"*

J'avais trouvé ça spécialement difficile à saisir. Je veux d'abord vous faire remarquer que la Chose, quand Lacan l'évoque, est foncièrement solidaire d'une topologie. C'est pour ça que le terme de *place* est important. Elle est solidaire d'une topologie et je dirai même d'une topique - une topique qui implique qu'il y a des lieux. Quand Lacan évoque la Chose, il y a proximité, distance, voisinage - termes où se retrouvent, en une rencontre esbaudissante, à la fois la topologie et l'amour courtois. Le *bon voisin* est une des désignations de la dame dans l'amour courtois. Ca veut dire que la Chose est solidaire d'un certain espace.

C'est là peut-être que je pourrais inventer une réponse à une question que Lacan avait laissée en suspens la première fois où je l'entendais à l'Ecole Normale. Il disait: *"Je vous apprendrai un jour pourquoi, vous, les êtres humains, vous donnez des noms à vos rues."* C'est très impressionnant, mais il ne l'a jamais expliqué. Je crois lui avoir posé la question après, comme ça, dans le privé, et il ne m'avait pas répondu non plus.

Une façon d'approcher la Chose, c'est de se dire que donner des noms de personnes ou de concepts aux rues, et d'abord principalement aux places, c'est déjà une façon de s'assurer que ce n'est pas cette place de la jouissance. C'est bien s'assurer qu'au détour de la rue, on n'arrivera pas à cette place de la jouissance. C'est même ce qui fait le charme de le vérifier dans une ville comme Venise. Il faudrait reprendre ce que dit Proust sur l'enchantement de ces différentes configurations, de ces rues qui s'élargissent et se rapetissent soudainement.

C'est comme dans un rêve, sauf que là on pense qu'on est sûr que de toute façon on ne tombera pas dessus. Alors que dans le labyrinthe du rêve, on est toujours à la merci d'approcher cette fameuse place de la jouissance.
Le cri, qui est présent presque chaque fois que Lacan évoque la Chose, situe la Chose comme une sorte de produit du signifiant. Le cri, au départ, ce n'est pas un appel. C'est nous qui en faisons un signifiant en y répondant. C'est au moment où nous avons répondu au cri, que ce cri devient un appel. Il le devient rétroactivement. Nous sommes là à un niveau tout à fait primaire par rapport au schéma de la métaphore. Ce cri devient rétroactivement un signifiant, un signifiant du sujet, et même le plus pur signifiant du sujet qui soit.
C'est même dans ce circuit-là que commence à se moduler la voix. On ne va rentrer dans la chronologie, mais il y a bien un moment où le cri du nouveau-né ne se trouve pas modulé dans la voix de la langue. On voit bien là pourquoi Mélanie Klein incarne la Chose dans le corps de la mère. C'est que la mère est précisément l'incarnation la plus prochaine de l'Autre de la demande comme tout puissant. Seulement, ce que Lacan veut nous faire saisir avec la Chose, ce n'est pas tant une dimension présignifiante qu'une dimension antérieure à la demande.
Ce que j'évoque là n'est pas seulement une question formelle. C'est ce qui peut permettre de ne pas croire que l'on a toujours affaire avec la question de la dépendance - la dépendance du patient envers l'analyste, par exemple. La question de la dépendance cache la question de la jouissance. C'est une façon d'aborder la question *Que suis-je?* Cependant, que cette Chose soit, comme le dit Lacan, au sein de l'Autre, c'est la question de la possibilité de la psychanalyse. Il ne faut pas, avec la Chose, vous imaginer que vous êtes dehors. La Chose, si radicale qu'on veuille la situer, reste au sein de l'Autre. Si elle ne l'était pas, la psychanalyse ne vaudrait pas une heure de peine.
Si vous vous reportez à la page 786 des *Ecrits*, vous verrez encore évoqué le voisinage de la Chose. Vous y verrez que Lacan nous dit que l'homme émerge par un cri du voisinage de la Chose. Si nous voulons réveiller l'expression de *traversée du fantasme*, nous dirons que la traversée du fantasme concerne les approches de la Chose - les approches de la Chose où il y a les *"imprévisibles quanta de l'atome amour-haine"*. Ca se voit dans les fins d'analyse: on ne peut savoir si ça va se terminer par l'amour ou par la haine. On a vu de tout, à cet égard. Lacan le formulait explicitement: l'analyse peut finir dans l'amour ou dans la haine.
Le fantasme se soutient de certaines limites dans la relation à la Chose. La traversée du fantasme mène dans le voisinage de la Chose. Ca nous permet peut-être de finir en corrigeant la façon dont on a entendu la proposition de Lacan, celle de ne pas céder sur son désir. Il s'est bien gardé de donner des conseils. Il y a eu une fois où il a semblé indiquer les principes d'une morale de la psychanalyse, au dernier chapitre de *L'éthique*. Ca a fait des ravages!
Sur le *ne pas céder sur son désir*, on a entendu le contraire, à savoir ne pas céder sur son fantasme. Le désir se supporte du fantasme, mais dans la mesure où le fantasme limite le désir. Ne pas céder sur son fantasme rend impossible la fin de l'analyse. Et je finirai sur cette phrase: ne pas céder sur son désir s'apparente de très près à ce qui est faire son devoir.

Jacques-Alain Miller
Cours du 26 janvier 1983.

J'avais dit la dernière fois que ne pas céder sur son désir s'apparente à faire son devoir. On m'en a fait objection en me faisant remarquer que faire son devoir n'est pas équivalent à ne pas céder sur son désir. Faire son devoir pourrait paraître une version obsessionnelle du désir, à quoi on opposerait la version hystérique, à savoir n'en faire qu'à sa tête.
Le désir, chez l'hystérique comme chez l'obsessionnel, c'est une chaîne. Ca fait même une chaîne signifiante, et, céder sur son désir, c'est rompre, c'est vouloir rompre ce qui se présente comme une chaîne. C'est pourquoi il ne s'agit pas dans la psychanalyse de libération du désir. Le désir consiste. Ca veut dire qu'il insiste dans cette chaîne. Rappelons d'où vient le terme de *céder*. Au départ, c'est *cedere*, c'est-à-dire s'en aller. Céder sur son désir, c'est s'en aller. C'est ce qui explique que Lacan était contre les démissions.
Céder, c'est aussi un terme de commerce, et ça pose la question du possessif *son* dans *son désir*. Car s'il y a tout de même une chose dont on est assuré, c'est que l'on n'est pas propriétaire de son désir. Le désir n'est pas un bien. Avant de faire un slogan du *ne pas céder sur son désir*, il convient de se rappeler une toute petite chose qui change tout, à savoir que le désir c'est le désir de l'Autre. Ca veut dire que dans son rapport au désir, il n'est pas pour le sujet question de possession mais de dépossession.
C'est aussi ce que veut dire l'aliénation signifiante. L'aliénation signifiante, c'est le contraire de la propriété signifiante. Le désir comporte en lui-même une référence à l'Autre, et là, peu importe que vous le preniez comme un Autre sujet - ce qui est la version de Lacan à ses débuts - ou que vous le preniez comme un Autre signifiant, à savoir ce qu'implique la définition du désir comme métonymie, et qui lui donne ses apparences d'infini qu'il libère à l'occasion dans ces affects que l'on peut appeler de nostalgie ou de spleen, lorsqu'on essaye de fixer quelque part l'Autre chose, n'importe où hors du monde. Le *ne pas céder sur son désir* trouve sa place dans une dialectique où le désir revient de l'Autre.
Le sujet hystérique crie volontiers à tue-tête qu'il ne cédera à aucun condition sur son désir. Mais ça n'est qu'une apparence. En fait, l'hystérie consiste au contraire à céder sur son désir, et même précisément à céder son désir, c'est-à-dire à l'échanger. Ca lui donne une vocation au sacrifice. Je m'étais dit que je relirai *Grandeur et servitude militaires* pour me faire une idée du *faire son devoir* dans l'armée. Eh bien, il y a grandeur et servitude hystériques aussi, et là nous en avons le texte dans l'expérience analytique. On pourrait en avoir l'expérience avec des militaires, mais enfin, il se trouve que je n'ai pas de militaires en analyse. Je le regrette d'ailleurs. Mais l'homme aux rats, vous le savez, vient justement de cette institution-là, et comme vous le savez aussi, il est obsessionnel.
Grandeur et servitude hystériques... Nous en avons le paradigme avec Dora qui, entre son père et la fameuse madame K., fait, si je puis dire, l'agent de liaison. Elle fait l'agent de liaison dans la coulisse. Qu'elle cède son désir veut dire qu'elle l'insatisfait. Elle préfère à son désir tout ce qui fait figure de phallus imaginaire. Elle cède volontiers son désir à l'Autre, et comme précisément son désir est un désir cédé, insatisfait, en cédant son désir à l'Autre, elle insatisfait l'Autre aussi, et c'est par là spécialement qu'elle se dérobe. C'est une passion phallique, contrairement à certaines apparences. C'est la passion du signifiant par excellence. C'est la passion pour tous les signes du désir, à condition de l'insatisfaire, c'est-à-dire de réintroduire *moins phi*.
Céder sur son désir, c'est le point de départ de cette économie, et c'est justement ce qui fait l'égarement de ce sujet - son égarement et la nécessité de son accrochage intersubjectif. L'hystérisation induite par le discours analytique implique certainement que le sujet soit dans la position de céder son désir à l'Autre, d'où la fonction du désir de l'analyste et sa responsabilité.
Si nous prenons les choses par ce biais, l'obsessionnel se trouve opposable à l'hystérique, car s'il y a un trait constant de l'obsessionnel, c'est bien qu'il hait les signes du désir et qu'il s'emploie avec une grande vigueur à les piétiner. C'est ce qui fait non seulement son rapport d'agressivité duelle à l'Autre, mais aussi sa rage contre tout ce qui manifeste le désir et la jouissance de l'Autre.

Il y a une autre différence. L'hystérique a volontiers rapport à l'Un comme l'unique, et spécialement à l'Un-homme. Lacan l'appelait d'ailleurs *l'au moins un* - l'homme moins un qui est pour elle comme un os à ronger. Mais l'obsessionnel - Lacan l'a depuis longtemps noté -, il a rapport au multiple. Il cède volontiers l'unique, dans la mesure même où il l'a déprécié, et évidemment, ça lui revient dessus.
Cette passion du multiple, c'est ce qui apparaît dans l'observation de "L'homme aux rats" - *les rats* au pluriel. Ce n'est donc pas le rat de son fantasme qui, lui, est au singulier. Freud désigne précisément ce sujet par la multiplicité de ses objets qui sont mis en équivalence - mis en équivalence par un *tout se vaut*, à savoir, dans cet exemple: *tout égale un rat* - le *tout se vaut* virant volontiers au *rien ne vaut* qui est le dernier cri de la sagesse obsessionnelle.
Voilà quelques pensées qu'il faudrait avoir avant de s'engager sur le *ne pas céder sur son désir.* Il faudrait notamment d'abord être prêt à ne pas céder sous son désir.
Céder sur son désir engendre de la culpabilité, dit Lacan. C'est le cas précisément de cette *cession* que comporte la fonction masturbatoire dont Lacan rappelle que le caractère originel de la culpabilité engendre sa pratique. Elle fait en effet impasse sur la jouissance de l'Autre corps par un court-circuit obtenu du corps propre. D'où la valeur de rappel que prend ce dit de Lacan, à savoir que le corps est aussi bien le lieu de l'Autre. C'est de nature, évidemment, à bouleverser la phénoménologie du corps propre. Ca fait apparaître cette pratique comme l'effort pour ramener la jouissance dans le lieu de l'Autre sous forme de plaisir. Ca, c'est même l'opération du fantasme. Céder sur son désir, c'est donc céder sur le désir de l'Autre.
J'ai dit que faire son devoir s'apparentait à ne pas céder sur son désir. Eh bien, le désir de l'Autre, c'est ça le nom du devoir. En ce sens, il ne faut pas confondre la compulsion obsessionnelle et le devoir, puisque la compulsion obsessionnelle vise au contraire à effacer le désir de l'Autre, à lui boucher tous les interstices pour l'empêcher de se manifester. Le sujet, dans cette compulsion, se fait serf du signifiant pour conjurer toute manifestation de l'Autre et de son désir.
Pour l'incarner plus précisément, je dirai que conjurer toute manifestation du désir de l'Autre, ça veut dire précisément conjurer toute manifestation de sa question. Ce que Lacan a amené de plus probant et de plus constant dans son enseignement, c'est bien que le désir s'accroche à une question. Il a même tenté une clinique des questions, il a tenté de mettre en ordre la clinique psychanalytique à partir de questions.
Cela est simple mais il faut s'en souvenir quand on essaye de saisir ce que comporte cette notation clinique qui est que le névrosé identifie le manque dans l'Autre à sa demande. Ca ne prend sa valeur que si l'on se souvient du statut de question du désir. Il s'agit donc de couvrir le désir de l'Autre comme question - ce qui est la forme énonciative de la formule du manque de l'Autre, la formule de A barré. Le A se concrétise au niveau énonciatif par la question.
L'obsessionnel, pour couvrir la question de l'Autre fondée sur son manque, il veut une demande à la place. Il ne veut pas une question, il veut une demande pour savoir à quoi s'en tenir. Alors, évidemment, dans cet ordre-là, on peut lui donner des ordres. Il saura déjouer l'Autre en lui obéissant. Même dans la dérision. Surtout dans la dérision. Le *filer doux* de l'obsessionnel comporte toujours cet élément de dérision.
Ce que j'entendais par devoir, ce n'est évidemment pas obéir aux ordres. L'obsessionnel se fomente un Autre qui sait ce qu'il veut - un Autre qui sait ce qu'*il* veut, avec toutes les valeurs de ce *il:* il sait ce qu'il veut, lui, l'Autre, et il sait ce qu'il veut, lui, le sujet. Il a, en effet, un bénéfice tout à fait précis à savoir ce qu'il veut. C'est qu'il n'a pas à se poser de questions. C'est un soulagement pour l'obsessionnel, puisqu'il est par excellence, dans la clinique, l'être qui se pose des questions et qui doute.
Il est extraordinaire de constater, dans notre civilisation, le nombre de systèmes qui comportent un *prière de ne pas se poser de questions.* Il faut quand même que ça satisfasse quelque chose de tout à fait profond pour que ce soit à ce point répandu. C'est de nature à resituer ce que comporte le doute obsessionnel comme symptôme, c'est-à-dire comme retour symptomatique de la question de l'Autre.
L'hystérique couvre aussi bien le désir de l'Autre, mais, pour elle, je dirai que l'Autre lui fait question. C'est de là qu'elle se voue à susciter sa demande et, pour ce faire, se dérobe. Mais la demande de l'Autre, elle ne l'attend pas sous la modalité du commandement. Toute

apparence de savoir ce que l'on veut, induit chez l'hystérique le soupçon qu'on ne sait pas. Il y a même, à l'occasion, la proposition de vous l'apprendre. Le sujet hystérique est en rapport avec un *il ne sait pas ce qu'il veut*, et, du coup, le sujet hystérique ne le sait pas non plus. C'est l'embrouille. C'est ce que Lacan appelle le côté sans foi de l'intrigue hystérique. Susciter la demande chez l'Autre, ça vise en effet à démontrer qu'il ne sait pas ce qu'il demande. Et avec la proposition de le lui apprendre, nous avons le fait qu'il demande sa propre castration. D'où la fonction du maître châtré ou du père mort dont l'hystérique peut s'accommoder pour faire le fameux *au moins un*.
Ce que peuvent avoir de limité ces portraits cliniques ne m'échappe pas. Je ne l'ai fait ici que pour marquer la valeur que je donnais à cet apparentement entre céder sur son désir et faire son devoir. J'ai mesuré là, en raccourci, le risque qu'il y a à employer des termes de morale dans des questions d'éthique. Comme tous ces termes sont déjà investis, on est nécessairement dans le malentendu, ce qui veut dire qu'il faut pouvoir y faire des rajouts.
Le *céder sur son désir,* Lacan l'a prononcé à la fin de *L'éthique*. C'était au mois de juillet et il n'avait plus une autre leçon après pour corriger les interprétations de travers. Quand vous le lirez, vous vous apercevrez que ce n'est pas du tout pris dans le contexte qu'on lui a ajouté. C'est pris dans un contexte très précis mais qui n'est pas complètement développé. C'est pris dans un contexte symbolique.
Ce que Lacan évoque précisément pour qualifier ce *céder sur son désir,* c'est ce qu'il advient de deux partenaires liés par un pacte auquel l'un se trouve venir à manquer - à manquer à la fidélité que comporte ce pacte. C'est alors que deux voies s'ouvrent. L'une consiste à rabibocher les choses, à formuler que ni l'un ni l'autre, nous ne valons mieux que ça. Rafistoler le pacte comporte cette dévalorisation des partenaires, et c'est là précisément que Lacan formule que chaque fois qu'il y a cette position, on reconnaît la structure du *céder sur son désir*.
L'autre voie, c'est de rompre, c'est de ne pas en rabattre. Ca fait que céder sur son désir est en rapport avec la trahison. Accepter la trahison de l'Autre, c'est se trahir soi-même. A cet égard, ce *céder sur son désir* est en rapport avec l'engagement symbolique, c'est-à-dire avec tout ce qui est la part proprement symbolique du désir comme métonymie. C'est à mettre en rapport avec ce que Lacan appelle le sérieux, qui est en définitive la seule valeur que Lacan ait promue, avec l'ironie qui peut s'attacher à ce terme de valeur.
Le sérieux - je l'ai déjà rappelé - c'est le sériel. Le sérieux, c'est de faire série. Le sérieux, c'est de ne pas céder sur la métonymie. Ca veut dire qu'une fois engagé dans le signifiant, et dans la phrase que chacun tisse, eh bien, on ne s'arrête pas. Je dirai que c'est ce qui fait le style même de l'enseignement de Lacan: cet enfilement et cet empilement dont nous avons été les témoins et qu'il a poursuivis tant qu'il a pu.
Le *céder sur son désir,* on l'accomplit pour le bien de l'Autre, pour ce qu'on imagine être son bien. On se sentirait coupable d'attenter au bien de l'Autre. Le rappel de Lacan, c'est que la culpabilité n'est pas là où l'on pense. La culpabilité qu'on croit prévenir en se vouant au bien de l'Autre, on la retrouve - on la retrouve dès lors que pour ce bien, on a cédé sur son désir.
Avant de se passionner sur le *ne pas céder sur son désir,* il faut s'apercevoir que ça ne comporte aucune promesse de bonheur, aucune promesse d'accomplissement. Ce n'est pas du tout équivalent à je ne sais quelle maxime de Montherlant, frappante par sa crudité et sa cruauté, une maxime perverse, à savoir que ce qui compte, c'est d'être heureux par tous les moyens. C'est l'exact opposé du *ne pas céder sur son désir*. Le *ne pas céder sur son désir,* c'est la promesse d'être malheureux par tous les moyens. Tempérons tout de même ce parallèle, mais la maxime de Lacan est bien celle-ci: *"Le bonheur se refuse à qui ne renonce pas à la voie du désir."*
Il me semble que vous êtes maintenant en mesure d'apprécier cette maxime d'une façon nouvelle. C'est que pour vivre dans l'agrément, il faut exister à distance de la Chose. Ce que Lacan appelle là la voie du désir, ce n'est pas autre chose que la voie de la jouissance là où elle se distingue du plaisir, à savoir là où elle outrepasse le fantasme. En effet, ce que le désir a en face de lui, c'est le fantasme, et la question est de savoir si le fantasme est le seul destin du désir. L'idée de Lacan, c'est justement que non. C'est qu'il y a une voie du désir qui outrepasse les limites du fantasme.

A cet égard, il n'y a pas, aux yeux de Lacan, de problématique freudienne d'accomplissement du désir. Il n'y a qu'une promesse de révélation. Cette révélation s'accompagne dans la règle d'un effet de déflation, et précisément - Lacan emploie le terme - de *désidération*. Quand Lacan évoque le désir de l'analyste, c'est pour essayer de situer un désir qui aurait outrepassé les limites du fantasme. Il entend certainement là qu'à l'analyste aussi le bonheur se refuse - l'analyste comme tel. Cet affrontement est au-delà du fantasme. C'est évidemment autre chose de s'affronter à l'Autre de la demande - ce que fait le névrosé - et de s'affronter à l'Autre du désir, qui est en l'occurrence l'Autre de la volonté, celui du *Che vuoi?* C'est là qu'il peut y avoir un devoir. C'est le devoir même qui est inscrit dans la maxime de Freud: *"Wo Es war soll Ich verden."* Ca comporte le devoir - le devoir comme catégorie éthique.
On a approché ça dans certaines religions. On a approché l'affrontement à ce qui n'est plus une question sur la volonté mais à ce qui est l'impératif de jouissance, le fameux *Jouis!* par rapport à quoi le sujet est toujours en défaut. On a inventé par exemple de faire répondre au sujet: *Que ta volonté soit faite.* C'est effectivement une réponse impeccable.
Avant de venir, on m'a posé la question de savoir quelle était vraiment la différence entre l'analyse et la contrition. C'était d'ailleurs quelqu'un qui n'était jamais passé à la confession. Il est vrai que prise par un certain biais, la passe pourrait ressembler à l'absolution. Le *Que ta volonté soit faite,* c'est une version que l'on peut donner du *Jouis!* Ce qui change tout, évidemment, c'est qu'on y ajoute l'amour de Dieu. Le *Que ta volonté soit faite,* c'est une chose, mais y ajouter l'amour de Dieu, c'est quand même le comble. Ca a comme effet immédiat, un radical *c'est ma faute*, qu'on a soutenu et organisé comme péché originel.
Il paraît que pour quelques-uns, ce serait ça le résultat de la psychanalyse. On pense qu'elle serait réactionnaire parce qu'elle aurait comme effet d'induire toujours le sujet à un *c'est ma faute*. C'est vrai qu'il y a dans la psychanalyse quelque chose comme à la fois un *Que ta volonté soit faite* et un certain *c'est de ma faute*. Mais atteindre le point du *Que ta volonté soit faite,* c'est antinomique avec le *c'est ma faute*. S'il y a un certain *c'est de ma faute* dans la psychanalyse, c'est au point où le sujet aperçoit la part qu'il prend dans le symptôme, c'est le point où il s'aperçoit comme organisateur. C'est là que Lacan donne un conseil très simple à l'analyste: surtout ne pas déculpabiliser le patient. Ca doit évidemment se moduler selon les cas, sinon on produit de la casse.
Je disais qu'il fallait que le sujet cède sur son fantasme. C'est là qu'il ne faut pas confondre ce qui est la résistance propre du désir quand il résiste à la suggestion, et la résistance du fantasme qui est là pour couvrir la résistance du réel. L'analyste, on suppose qu'il a aperçu les limites de son fantasme en tant que ce fantasme habille pour chacun le réel. Ca suppose que l'analyste ait atteint un point où la signifiance elle-même fait défaut. C'est ce point que Lacan a appelé l'objet *a*, et non sans embarras pour arriver à le situer par rapport au phallus. Finalement Lacan a tranché. Vous avez un Lacan essayant différentes solutions avant de s'arrêter à cette construction-là.
Ce qu'il faut apercevoir - et j'espère pouvoir donner plus d'ampleur à ce thème dans la suite de ce Cours - c'est que, par quelque bout qu'on le prenne, le phallus est un symbole. C'est même le symbole des symboles. Même si ce n'est pas un symbole comme les autres, à savoir qu'il n'est pas pris comme les autres dans la métonymie de la chaîne, il n'en reste pas moins que c'est un signifiant, et que, comme signifiant, on peut toujours lui faire dire quelque chose.
Si Lacan a été en définitive amené à rendre opératoire la Chose sous les espèces de l'objet *a*, c'est qu'à la différence de cet objet, et tant dans l'expérience analytique que dans la théorie, le phallus reste un symbole fondamental prélevé sur l'imaginaire du corps. Lacan a eu à tenir compte de ce qu'il a appelé un *signifiant imaginaire*, ou de ce qu'il a appelé *le semblant,* qui sont la face imaginaire du signifiant.
Le phallus - on n'en sort pas - reste un symbole. Le phallus est surchargé de significations, au point même qu'il symbolise la signification comme telle. Ca se démontre chaque fois qu'il y a un effet de signification. Chaque fois qu'il y a un effet de signification, on peut trouver une mise en question phallique. C'est ce qui fait croire que la sexualité est partout.
Mais il fallait autre chose que ça pour pouvoir qualifier quelque chose qui, au contraire, ne dit rien. Quand on dit l'objet *a*, on n'a aucunement d'emblée l'idée que ça vienne du corps, ni que ça serait simplement la première lettre de l'alphabet. Ca ne s'accorde pas, en tout

cas, avec la première lettre du mot *objet*, bien que les traducteur anglais aient essayé de traduire ça *objet o.*
J'ai dit que c'était l'objet *a* qui avait permis à Lacan de rendre opératoire la question de la Chose. Il ne l'a pas rendue opératoire par le symbole phallique. Le phallus désigne ce qui de la jouissance est symbolisable. L'objet *a*, au contraire, désigne ce qui de la jouissance n'est pas symbolisable. Ca ne disait rien à personne avant que Lacan ne l'invente, tandis que pour le phallus, on n'avait pas attendu Jacques Lacan pour s'apercevoir de la fonction de ce symbole. Mais, l'objet *a*, ça ne dit rien, et, à l'analyste qui l'incarne, il est recommandé de ne pas en dire trop mais de faire parler. Ca pourrait évidemment donner lieu à une révélation du phallus qui parle. Le phallus qui parle, c'est l'ambition de l'hystérique. C'est même pourquoi le sujet hystérique pose volontiers des questions.
Lacan distinguait le phallus imaginaire, le semblant phallique, et puis le grand phi, o, c'est-à-dire le signifiant de la jouissance. Il a même essayé de le présenter comme incarnant en lui-même la présence réelle, comme étant présence réelle. Il l'a qualifié à l'occasion de symbole innommable. Je pense que ce qu'il cherchait à cette date, c'est-à-dire après *L'éthique de la psychanalyse*, c'est ce qu'il a en définitive épinglé de ce terme d'objet *a*. En effet, si c'est innommable, le plus simple est de mettre cette lettre-là, qui, à la différence de grand phi, n'est pas surchargée de signification.
La question s'agissant de la jouissance est bien celle, d'un côté, de la part qui en est symbolisée, spécialement dans les formations de l'inconscient, et à quoi on peut toujours ajouter l'interprétation, puisque c'est du même tissu, et puis celle, de l'autre côté, de la part de jouissance insymbolisable. Quand on a affaire avec les formations de l'inconscient et leur déchiffrage, ce qu'on mâche est de la jouissance phallique. Ca a sidéré son auditoire des années 70 quand Lacan a dit ça. Ce n'est que si l'on reconstitue ce soubassement que je vous donne, que l'on comprend ce que ça veut dire, ou, en tout cas, qu'on l'approche.
Par rapport à ça, il y a cette présence réelle sur quoi Lacan achève *Le transfert* - cette présence réelle au-delà de toute signification possible. C'est l'approche de l'objet *a*. A cet égard, la Chose dans le signifiant n'est pas une, elle se partage. Il s'agit de savoir comment s'articule dans la passe ce qu'il convient de franchir d'un côté, sur le versant de la symbolisation phallique, et ce qu'il convient de franchir de l'autre côté, sur le versant de la jouissance insymbolisable. C'est pour ça que ce que Lacan a d'abord formulé comme fin de l'analyse, à savoir l'assomption de la castration, il l'a enfin formulée comme traversée du fantasme.
Il faut que j'insiste ici sur une distinction que j'ai rappelée à Paris VIII, samedi dernier, où j'avais à faire ma contribution dans une série de conférences où nous sommes beaucoup à venir pousser notre chansonnette.
Ce terme de *présence* est un terme auquel il faut donner tout son poids. Ce n'est précisément que dans la chaîne signifiante, telle qu'elle est déchaînée dans l'expérience analytique, qu'il n'y a qu'absence pour le sujet. Le sujet est foncièrement l'absent de la chaîne. Il ne surgit que par la fulguration - fulguration qui n'est pas l'instant d'après ni l'instant d'avant, ce qui veut dire que le sujet, il ne dure pas, car pour être là, il faudrait être encore là. C'est précisément ce qui ne lui est pas possible et c'est ce qui fait qu'il n'est qu'une moitié. Pour être un sujet complet, il faudrait qu'il soit là et encore là. C'est justement ce que ne permet pas la structure du lapsus ou de l'acte manqué. C'est ce qui fait que le sujet est toujours - Lacan le dit - à l'imparfait, c'est-à-dire un peu plus tôt ou un peu plus tard, selon les valeurs de l'imparfait en français, mais jamais au présent. Ca se traduit par le fait que tout sujet, s'il est névrosé, fait dans l'analyse l'épreuve de son manque-à-être, il fait l'épreuve qu'il ne se rattrape pas.
On pourrait se satisfaire de ça s'il n'y avait un certain *au présent* du sujet. Cet *au présent* du sujet se présente dans le fantasme. Dans "Kant avec Sade", page 773 des *Ecrits,* Lacan dit: *"pour revenir à la présence dans le fantasme sadien."*
Cette fonction de la présence prend tout son sens par rapport au manque-à-être. Dans la chaîne signifiante, le sujet est continuellement soumis à une vacillation qui ne lui permet aucune unité ni aucune présence à soi. Ce qui, dans la règle, le garantit contre le manque-à-être, c'est l'identification - l'identification qui est trompeuse. La question proprement analytique ne porte pas sur l'identification mais sur le fantasme. C'est là où le sujet trouve authentiquement, non pas son manque-à-être, mais son être, son *Dasein*, selon le mot que

Lacan emprunte à Heidegger. C'est ce *Dasein,* cet être-là, que le sujet ne connaît jamais quand il est véhiculé dans la chaîne signifiante.
La question qui est posée là à la théorie analytique, c'est tout de même de savoir comment il se fait que, par l'offre analytique, le psychanalyste soit amené à cette fonction de la présence. Comment le manque-à-être du sujet suppose-t-il cette présence? C'est le mystère du transfert, mystère qu'il s'agit de structurer. C'est que de s'offrir à interpréter, l'analyste se trouve déporté à assumer cette fonction de la présence.
Je vais peut-être faire là une petite considération sur le fantasme sadien. Ce fantasme, ce fantasme pervers, il se présente comme l'inverse du fantasme freudien: *Un enfant est battu.* Songez d'ailleurs à ce qui adviendrait si on mettait ce fantasme à l'imparfait: *un enfant était battu.* Il est essentiel que ce soit au présent. C'est inconcevable sinon au présent. Ce fantasme est donc inverse au paradigme freudien du fantasme, parce que, chez Freud, celui qui bat est toujours le même, alors que l'enfant est quelconque.
Dans le fantasme sadien, c'est l'inverse: la troupe des tourmenteurs est diverse, tandis que la victime, qu'elle soit une ou multiple, répond toujours au même type. Ces victimes sont toujours les mêmes, et spécialement par l'excellence de leur beauté. Ca nous ramène à la beauté comme barrière dernière avant d'atteindre l'horreur de la Chose. Ce que pousse à son comble le fantasme sadien, c'est la fonction de voile de la beauté - de voile et d'index de l'approche de la Chose.
Ce qui distingue ce fantasme sadien, vous l'apercevez tout de suite si vous essayez de savoir où il se situe entre la position manque-à-être du sujet et la position présence de l'objet. Ce n'est pas simplement que les héros de Sade n'aient pas de conscience ou soient inflexibles, mais c'est qu'ils ne sont habités par aucun manque-à-être, par aucun repentir, aucun remords, aucune hésitation, aucun retour en arrière, aucune vacillation. Ca dépasse de beaucoup le registre de l'identification. Il y a une assurance dans la cruauté qui est là tout à fait distinguée. Il est clair que cette fonction du bourreau, cette fonction de celui qui bat, n'est pas supportée par le sujet. C'est là le paradoxe que Lacan a fait émerger à cette occasion: la position de Sade comme tourmenteur est celle de l'objet - de l'objet comme présence sans faille et dont il n'y a à espérer aucun recours.
De l'autre côté, ce sont les victimes qui sont vouées à l'expérience du manque-à-être, à l'extrême de leur division. Elles sont implacablement divisées d'avec leur corps. On vous représente jusqu'à l'épluchage du corps d'une de ces malheureuses. On vous incarne là le sujet barré comme séparé de son corps, et puis on reprend ça avec la suivante.
Le fantasme sadien repose spécialement sur la localisation du sujet du fantasme dans la position de l'objet, c'est-à-dire évacuant tout manque-à-être et concentrant sur la figure de la victime, la division subjective. Le fantasme sadien unilatéralise la division subjective chez l'Autre. C'est même ce qui est constitutif de la perversion. La perversion consiste à faire surgir dans l'Autre la division subjective. L'exhibitionnisme et le voyeurisme ne sont pas autre chose. L'opération perverse comporte le viol de la pudeur de l'Autre. Violer la pudeur de l'Autre, c'est le diviser subjectivement. C'est l'efficace de l'objet comme divisant le sujet. C'est ce dont Lacan fera la clef du désir: l'objet comme cause de la division du sujet.
Il faut pouvoir expliquer comment on glisse de la position du signifiant causant la division du sujet à celle de l'objet causant cette division. L'analyse par Lacan du fantasme sadien nous incarne ça. Le fantasme sadien, c'est l'objet dans l'efficace de la division qu'il produit du sujet. Dans l'existence de Sade, ça a été plutôt le contraire. Sade, dans son existence, a incarné le sujet barré, et, dit Lacan, jusqu'au bout, jusqu'à souhaiter que sa tombe même ne soit pas marquée de son nom et qu'ainsi il disparaisse sans traces, et spécialement sans traces signifiantes. Sade a eu à assumer dans son existence cette division qu'il avait rejetée dans l'Autre. Au moment de son emprisonnement, il a connu un long épisode persécutif, un délire d'interprétation que Lacan ne note pas ici mais qui me paraît pouvoir être rapporté à ce moment.
Unilatériser la division subjective sur l'Autre laisse du côté de l'Un la fonction d'accumulateur de jouissance. Ca nous présente déjà une figure d'un certain être de jouissance. C'est ce que Lacan arrivera à introduire dans le cogito cartésien: un *je suis* de la jouissance qui comporte l'exclusion, la réjection du signifiant, un *je suis* de la jouissance qui exclut radicalement tout *je pense* supporté du signifiant, un *je suis* de la jouissance équivalent à un *je ne pense pas.*

Dans le moment qu'on appelle la passe, le sujet tombe sur le désêtre. On ne peut pas se gargariser de ce désêtre. Il faut d'abord l'avoir situé exactement de ce que l'être comme présence ne vient au sujet que de son fantasme. C'est par rapport au *je suis* de la jouissance que le désêtre prend sa fonction. C'est le dé-*Dasein.* L'analyste, lui, doit supporter ce point de désêtre. C'est une position intenable, mais c'est ce que recommande Lacan: la position de soutenir un *je suis* qui comporte un *je ne pense pas,* un *je ne pense pas plus que l'objet dans le fantasme de Sade.* Le résultat en est immédiat: les héros sadiens font des discours jusqu'à n'en plus finir. Ca compense le foncier *ça ne dit rien* de ce *je suis* de jouissance. Ces discours théoriques que l'on trouve ennuyeux font au contraire couple avec ce *je suis* de jouissance.
Position intenable donc, parce que le savoir produit se trouve, sur le fond de ce *je ne pense pas,* inéchangeable. Lacan est arrivé à cette idée vers 1967-69, que le savoir des analystes était inéchangeable entre eux. Evidemment, il n'avait pas fondé son Ecole sur cette vue-là. C'est de nature à nourrir quelques de nos réflexions, dans la mesure où nous, nous avons poursuivi sur l'élan.
Je vais m'arrêter là pour aujourd'hui.

Cette fois-ci, je voudrais vous voir poser des questions, intervenir. D'ailleurs, j'ai pris du papier blanc pour noter ces questions. Je crois que vos remarques ou vos considérations pourraient m'être utiles, et par là-même à vous aussi, dans cette période qui va être de nouveau une période d'interruption universitaire de quinze jours. Il me serait donc utile de savoir ce qui vous interroge, ou ce qui vous retient, ou quels sont les apports que vous pouvez éventuellement faire.
J'ai aussi besoin de ces questions parce que je suis intervenu deux fois depuis le dernier mercredi, devant d'autres assistances évidemment. La première fois à l'Ecole de la Cause freudienne pour des samedis qui vont être consacrés à des interventions diverses sur la passe. Il est certain que quand j'y prends la parole, je ne suis pas dans la même position qu'ici.
De la même façon, je n'étais pas dans la même position quand je suis allé faire une conférence sur Freud à des lycéens, à la demande d'un professeur du lycée Louis le Grand. C'était des lycéens de première. Je dois dire que j'ai pris ça quand même comme un signe des temps. On m'a averti, d'ailleurs, que la vie de Sigmund Freud n'intéressait pas du tout les lycéens. Ce qui les intéressait, c'était de savoir ce qu'est la psychanalyse, comment ça se passe, voire si la profession de psychanalyste...
J'ai donc pensé que je n'avais pas à me dérober à ce genre de questions et j'ai essayé de leur présenter de façon discrète, pas exactement avec la même liberté qu'ici, le symptôme, en les mettant en garde, évidemment, contre ce que j'ai appelé pour eux l'effet *trois hommes dans un bateau*. Vous savez comment commence *Trois hommes dans un bateau*. Il y a un des trois sujets qui lit un dictionnaire médical et qui se persuade qu'il a exactement toutes les maladies, sauf la goutte. Evidemment, le risque, en évoquant l'hystérie, l'obsession, voire la psychose, devant des personnes de leur âge, c'est que ça pouvait les conduire à penser qu'ils étaient atteints tour à tour de toute la psychopathologie. Je les ai donc mis en garde contre ça et je leur ai fait l'analyse d'un de mes lapsus pour qu'ils voient de quel ordre était les choses - un lapsus que je ne risque pas de faire ici, un lapsus que j'ai fait spécialement à cause de Louis le Grand parce que j'y avais été élève moi-même.
j'avais, la veille de mon intervention, émis que je me retrouverai le lendemain dans le hall du lycée Montaigne. Ce lapsus est lié au fait - entre autres mais c'est le point d'accrochage - que j'avais toujours désiré être au lycée Montaigne plutôt qu'au lycée Louis le Grand. De fil en aiguille, un lapsus comme ça vous mène évidemment très loin. Quand je viens ici, où je n'ai jamais été élève, ça ne risque pas de se produire. Eh bien, ces deux assistances fort différentes de l'Ecole de la Cause freudienne et du lycée Louis le Grand m'ont conduit à m'interroger sur le statut de *cette* audience, et c'est pourquoi j'aimerais bien que vous ouvriez la bouche.
En matière d'introduction, je vais quand même vous parler de quelque chose qui me semble être ce que je voudrais ponctuer pour la suite de ce Cours. C'est pour vous rendre attentifs à un terme qui est employé par Lacan, qui n'a pas été jusqu'ici accentué comme il le mérite, et qui a même été considéré comme métaphysique alors qu'il est opératoire. Il s'agit du terme *être*. On s'est intéressé au manque-à-être, on y a vu même un trait de style lacanien, et c'est faute de porter les marques d'une expression originale que la mention de l'être passe inaperçue dans l'enseignement de Lacan.
Il faut s'apercevoir que le manque-à-être, la définition du sujet comme manque-à-être, on pourrait en trouver une version chez Jean-Paul Sartre, qui définissait précisément le sujet comme *manque d'être*. Evidemment, ce n'est pas tout à fait la même chose, mais Lacan lui-même signale qu'il essaye de se tenir, dans son élaboration du sujet, au niveau des élaborations philosophiques récentes. Il dit ça dans le *Séminaire II*, et c'est très certainement à Sartre qu'il pense là.
Le problème, c'est que l'être dont il s'agit, l'être du sujet, fait manque dans cette philosophie-là. Or, l'issue d'une analyse, pour Lacan, elle tient à l'être, y compris sous les espèces de ce qu'il a appelé le désêtre. Là, bien sûr, on a achoppé au mot parce que c'était

une création, un néologisme. Ce n'est donc pas passé inaperçu, mais on ne lui a pas donné sa place dans une problématique consistante.
Je dirai qu'avec le terme d'être, il s'agit aussi de la présence - présence qui est une fonction énigmatique et dont vous pouvez suivre le cheminement dans les textes et *Le Séminaire* de Lacan. Je vous dis: *arrêtez-vous dans ces textes quand il y a le mot de présence!* L'absence, on s'imagine que c'est la clef dans la psychanalyse - il y a même quelqu'un qui a écrit un livre sous ce titre: *L'Absence.* L'absence, ce pourrait être une façon un peu aseptisée de désigner la castration. Les philosophies françaises para-existentialistes distinguaient volontiers comme affect la nostalgie. Je pense là à quelqu'un que Lacan a bien connu, un philosophe de la Sorbonne qui n'avait négligé ni le surréalisme ni la psychanalyse, et qui avait fait justement un livre sur le thème de la nostalgie. C'est un affect d'absence, la nostalgie, un affect d'absence de l'Autre chose.
Après tout, cette absence, c'est aussi bien le nom d'une fonction que nous distinguons spécialement dans la clinique et qui est la forclusion, c'est-à-dire l'absence d'un signifiant et la démonstration que si ce signifiant manque, tout est dépeuplé - tout est dépeuplé et repeuplé.
Au-delà même de cet affect de nostalgie et de cette forclusion ravageante, dépeuplante, le signifiant est d'une façon générale lié à l'absence, au point qu'une absence suffit à symboliser spécialement le désir de la mère. Il suffit de son absence, de ce qu'elle ne soit pas là, pour que se trouve de ce seul fait symbolisé son désir qui l'attire ailleurs, vers autre chose. Dans la présentation écrite que Lacan fait de la métaphore paternelle aujourd'hui célèbre, ce qu'il désigne comme désir de la mère est d'abord écrit comme symbolisé par l'absence de la mère, par l'opération de son absence. L'absence, c'est le fond, le fondement du signifiant - le signifiant qui absente sa référence quand il s'inscrit. La logique du signifiant fonctionne sur l'absence.
C'est ce qu'a généralisé ce qu'on pourrait appeler la philosophie de la métonymie. C'est une philosophie qui a pris justement le relais de l'existentialisme, en France spécialement - une philosophie qui pose que le signifiant comme tel absente, et que le sujet est ainsi absent de la métonymie, qu'il est foncièrement déjà mort. Cette philosophie de la métonymie s'est même fait prendre pour la philosophie du structuralisme, et elle a voulu jauger à sa mesure l'enseignement lacanien.
C'est là qu'il faut s'apercevoir d'un accent tout contraire chez Lacan. Ce que véhicule la chaîne signifiante est sans doute déjà mort, mais il n'empêche qu'il y a du vivant - du vivant qui n'est pas simplement l'absence du corps. Il y a absence sans doute, et l'expérience analytique est appelée à être une épreuve pour le sujet de son manque-à-être, mais il y a aussi bien fonction de la présence.
D'abord la psychanalyse suppose une mise en présence des sujets. Il n'y a pas de psychanalyse *in absentia.* C'est ce qu'on appelle le rendez-vous pour la séance, et c'est la condition *sine qua non* pour la production du type d'absence dont il s'agit dans l'expérience analytique. Le rendez-vous analytique est très différent du fait de se donner des rendez-vous, comme ça. Le rendez-vous analytique est fondé sur la fonction de la présence. *Présence de l'analyste,* c'est un titre que j'avais relevé dans le texte du *Séminaire* pour en faire le titre d'un chapitre des *Quatre concepts fondamentaux.* Il y a conscience de la présence de l'analyste. Lacan, comme Freud, l'aborde comme ça.
Cette conscience de la présence est plutôt équivalente à une fermeture de l'inconscient chez le patient, mais c'est là qu'il faut faire attention à la topique - topique qui glisse à la topologie que Lacan met en place à cette occasion. Si vous relisez *Les quatre concepts*, vous vous apercevrez qu'il est construit, à propos du transfert, sur cette topologie de l'extimité que je vous ai déjà signalée, à savoir que l'inconscient, contrairement à ce que voudrait une vaine psychologie des profondeurs, n'est pas dessous, n'est pas derrière. Vous vous rappelez que j'ai dessiné un cercle avec au centre une zone noire. Eh bien, l'inconscient, il gravite sur le pourtour.
A cet égard, le lieu de l'Autre, le lieu de l'Autre comme l'Autre du discours inconscient, nous n'avons pas à le chercher. Rien de ce que Lacan a exposé sur ce point ne comporte que l'on cherche le lieu de l'Autre. Au contraire, le lieu de l'Autre, on y est. On y est dans l'expérience. Ce qui se vérifie sous des formes diverses, sous une phénoménologie diverse, c'est que ce lieu où nous sommes - ce lieu qui est celui-là même que Lacan désigne comme

"Fonction et champ de la parole et du langage" -, il est constitutif de l'expérience analytique elle-même. Il n'y a pas à le chercher. On peut évidemment s'en écarter, spécialement si on tente de faire revenir directement la jouissance dans le corps par différentes manoeuvres ou papouilles. Il est entendu que là on s'exclut de ce lieu de l'Autre, mais, sauf dérapage de cette sorte, on y est. On y est, c'est-à-dire que l'analyste y est aussi bien. Et c'est là, d'y être, que se vérifie que quelque chose y manque.

Que quelque chose y manque, ça peut prendre, par exemple, la forme de l'impossible à dire, c'est-à-dire d'éprouver la présence d'un bâillon infernal - ce qui d'ailleurs n'empêche pas de parler, mais il y a ce sentiment d'un impossible. Ce quelque chose qui manque dans ce lieu de l'Autre peut prendre aussi bien la forme de l'insatisfaction du désir analysant - insatisfaction du *ce n'est pas ça* et dont témoigne la question à l'analyste. A l'occasion, cette réserve dans le lieu de l'Autre constitutive de l'expérience, elle peut se matérialiser par l'abandon de l'expérience analytique par le sujet. On n'abandonne pas une analyse comme on cesse d'aller chez le dentiste. On abandonne une analyse, par exemple, quand on s'identifie au point d'extimité.

Ce quelque chose qui manque dans le lieu de l'Autre, ça se concrétise aussi dans le sentiment de la présence de l'analyste - en tant que Freud signale que ce sentiment de la présence est ce que cache l'interruption des associations. En fait, je dirai que la forme princeps sous laquelle ce quelque chose qui manque dans l'Autre se concrétise dans l'expérience analytique, c'est l'opacité du désir, c'est lorsqu'il devient sensible pour le sujet que le désir reste illisible, indéchiffrable. Ca peut prendre des formes diverses. Par exemple la forme du *qu'est-ce que vous voulez donc dire?* accueillant une interprétation. Mais c'est évidemment toujours réversible en un *qu'est-ce que je peux donc dire?*

Ce mouvement - je le décris là grossièrement mais peut-être d'une façon suffisamment évocatrice quand il y a l'expérience derrière -, ce mouvement, sous ses différentes formes, c'est chaque fois l'émergence d'un *x*, l'émergence même du *x* de la psychanalyse. C'est ce qui fait même exactement toucher du doigt ce qu'est le désir de l'analyste dans l'expérience. Le désir de l'analyste - fonction toujours considérée comme spécialement énigmatique dans l'enseignement de Lacan - tient à l'émergence de ce *x* dans l'expérience. C'est là-dessus que porte la question: *quand vous me dites ça, qu'est-ce que vous voulez dire?* - question qui peut être évidemment étendue à tous les énoncés de l'analyste.

C'est précisément ce que comporte le sujet supposé savoir: quand il profère quelque chose, on se demande aussitôt ce qu'il veut dire en disant ça. Ce sujet supposé savoir se convertit alors aussitôt en sujet supposé désir. C'est ce qui vous explique cette mention de Lacan qu'on a pu trouver surprenante, à savoir que *"le désir de l'analyste c'est son énonciation"*. C'est précisément la mise en question de ses énoncés à partir de son énonciation. Le désir de l'analyste s'identifie à l'*x* de ses énoncés. Ca nous définit d'ailleurs ce qu'est une interprétation au sens strict. L'interprétation, ce n'est pas d'édicter du savoir. Une interprétation, c'est un énoncé de type spécial qui fait voir son *x*, c'est-à-dire qui ne cache pas la fonction énonciative, qui ne l'obture pas.

Alors, à l'occasion, ça lance le sujet dans la recherche d'une réponse, une réponse dont Lacan a donné le paradigme. Le paradigme de la réponse à l'émergence de l'*x* du désir de l'analyste, c'est une question. C'est: p*eut-il me perdre?* C'est: *l'analyste peut-il me perdre?* Dans la règle, cette réponse-là - c'en est une bien qu'elle soit formulée comme une interrogation - doit émerger dans la cure analytique.

Je n'oserai m'avancer à dire ça seulement avec mon expérience et si je n'en trouvais l'indication expresse chez Lacan. Lacan dit très précisément que cette réponse-là est un recours pour le sujet, *"un recours contre l'opacité de ce que le sujet rencontre au lieu de l'Autre comme désir"*. C'est un recours contre l'énigme de ce désir, c'est un recours contre ce *x* pour lequel le sujet va inventer, tenter des solutions. L'analysant tente des solutions au désir de l'analyste comme *x*.

Cette émergence, elle renvoie précisément le sujet à ses origines. Chaque fois que cet *x* émerge et que le sujet tente une réponse, il est ramené à l'opération fondatrice - opération fondatrice que vous connaissez sous d'autres noms. L'opération fondatrice du sujet est une opération signifiante mais qui se complémente toujours d'une opacité.

L'avènement signifiant du sujet s'articule au fond à deux instances. Son avènement signifiant, son surgissement à partir du signifiant, s'articule, d'un côté, à un autre

signifiant. Là, il est pris dans une chaîne - chaîne qui ne lui donne jamais, à ce niveau, que son manque-à-être. Mais, d'un autre côté, il le paye de n'acquérir par là aucune transparence. L'avènement signifiant du sujet se paye de l'apparition d'une opacité. C'est cette opacité que Lacan a fini par appeler l'objet *a*. Si vous allez voir le texte "Position de l'inconscient", dont j'ai déjà l'année dernière signalé l'importance, vous verrez qu'il s'agit d'une opacité que Lacan qualifie d'*opacité de l'être.*

Donc, je résume : l'avènement signifiant du sujet se paye du surgissement d'une opacité de l'être. Ce sont là les deux fonctions du sujet comme barré et de l'objet *a*. Ce sujet barré, si l'on veut, il est transparent. Il est si transparent qu'on ne le voit pas, et que l'on peut faire une philosophie de la métonymie en disant *pas de sujet!* Ce qui nous empêche de le dire, c'est que cette opération d'absentification s'accompagne - et drôlement! - d'une opacification: plus le sujet s'accomplit dans la parole, plus il s'opacifie comme être.

Alors, l'idée de Lacan, c'est que cet être qui s'opacifie pourrait advenir à la fin d'une analyse. C'est pourquoi la traversée du fantasme n'est pas l'alpha et l'oméga de ce qu'on peut dire de la fin d'une analyse. La traversée du fantasme, c'est aussi bien l'avènement de l'être. Lorsque Lacan entame tout ce pan de sa réflexion, il caractérise précisément le temps analytique comme l'attente de l'avènement de l'être.

Le fantasme est alors, bien entendu, un poste stratégique de cette attente, puisqu'il est précisément ce qui nous empêche de saisir comment le manque-à-être du sujet se paye de l'opacité de son être. C'est ça la transparence du fantasme, sa réduction. C'est que dans le fantasme l'être bouche le manque-à-être, et c'est là ce qui soutient l'individu dans son monde, ce qui soutient chacun de nous comme complet. C'est de là, de ce point, que l'on s'imagine. Le désir de l'analyste, à cet égard, c'est ce qui tente d'obtenir l'ouverture du fantasme, la disjonction du manque-à-être et de l'être qui le bouche, et c'est en quoi ça se marque, dans la règle, par une destitution du sujet.

Je voudrais vous lire un passage qui se trouve page 844 des *Ecrits,* dans "Position de l'inconscient" : *"Mais l'être qui, à nous opérant du champ de la parole et du langage, de l'en deçà de l'entrée de la caverne répond, quel est-il? Nous irons à lui donner corps des parois de la caverne elles-mêmes qui vivraient, ou plutôt s'animeraient d'une palpitation dont le mouvement de vie est à saisir, maintenant, c'est-à-dire après que nous ayons articulé fonction et champ de la parole et du langage en son conditionnement."*

Ce n'est rien ce petit mouvement de vie, mais c'est justement ce qui va contre la pure logique de la métonymie. La pure logique de la métonymie ne comporte pas le mouvement de vie. Elle ne comporte que mortification. C'est même ce que commente l'obsessionnel de façon éperdue. Le mouvement de vie ici mentionné - nous allons voir comment le resituer - est une notation tout à fait essentielle.

Vous voyez que Lacan, à la fin de ce passage, fait porter l'accent sur le fait que ce texte de "Position de l'inconscient" ouvre la suite du rapport de Rome. C'est ce que veut dire son *maintenant: "maintenant, c'est-à-dire après que nous ayons articulé fonction et champ de la parole et du langage en son conditionnement."* Autrement dit, s'occuper de l'avènement de cet être, c'est ce qui va le soucier dans ce texte qui, dix ans après, répond à son fameux rapport de Rome sur "Fonction et champ de la parole et du langage".

Dans ce texte de "Position de l'inconscient", il n'est pas encore au bout de ce mouvement. Dans cet écrit, qui est contemporain du *Séminaire XI,* il en est encore à poser l'analyste comme essentiellement situé dans le lieu de l'Autre, ou à dire que le lieu de l'Autre prend place dans le fauteuil de ce dernier. Mais ce qui s'entame ici, c'est la logique même qui le conduira à poser que si l'analyse peut avoir une fin, c'est à la condition définitive d'identifier, au moins dans le semblant, l'analyste au point d'extimité de l'analysant. Dans ce texte, il est encore sur le bord de cette caractérisation.

Vous savez que le phallus est une partie du corps mais que je vous ai signalé que cette partie a la propriété, quand elle est significantisée, de porter une signification. C'est si vrai que Lacan a écrit son texte de "La signification du phallus". Mais ce qui est trompeur - j'ose dire le mot -dans la valeur phallique, y compris telle qu'elle est opératoire dans la psychanalyse, c'est justement que c'est une valeur de signification. Elle ne permet pas comme telle de faire advenir l'être dont il s'agit.

C'est là qu'il devient nécessaire de situer ces autres parties du corps que l'on peut désigner sous quatre modes: sein, excrément, regard et voix. Mais évidemment, les modes, c'est déjà

trop dire, parce qu'on a tendance à y mettre de la signification. Par contre, quand on les désigne comme objets *a,* c'est pour marquer que l'être - l'être dont il s'agit, l'être dont se paye l'avènement signifiant - n'a pas de signification. Je vais vous le montrer.
Je crois qu'il faut être attentif aux hiéroglyphes lacaniens et redonner sa valeur à cette proposition que je crois avoir signalée l'année dernière et qui figure dans "La signification du phallus". Ca nous permet justement de mesurer ce qui a été parcouru d'un texte à l'autre. Voilà cette proposition, page 693 des *Ecrits : "ce qui est vivant de cet être* [l'être du sujet] *dans l'urverdrängt* [le refoulé originaire] *trouve son signifiant à recevoir la marque de la Verdrängung du phallus."*
Nous avons là cette même mention : *ce qui est vivant de l'être,* mais lorsque Lacan, là, promeut ce phallus qui va ensuite paraître comme l'alpha et l'oméga de sa relecture de l'expérience analytique, c'est comme accomplissant intégralement la significantisation de ce qui est vivant de l'être du sujet. Ca fait, quelle que soit la place à part qu'il donne à ce signifiant phallique, qu'il y a un défaut dans sa théorie - un défaut que nous n'apercevons que parce que Lacan lui-même nous montre comment il est allé au-delà. Ce qui est vivant de l'être du sujet ne trouve pas intégralement son signifiant, et c'est pourquoi il y a opacité de l'être - une opacité qui revient au sujet de son avènement signifiant. Ca dit simplement qu'il y a un reste de l'opération de significantisation.
Dans l'analyse, on suppose que de cet être on puisse faire une fonction opératoire. Ca se boucle avec le schéma que je vous ai donné en appliquant le schéma du discours analytique sur la métaphore paternelle. Lorsque Lacan formule sa métaphore paternelle, que l'on apprend maintenant presque dans les petites classes, vous savez qu'à cette place du *x,* il situe précisément la signification du phallus, c'est-à-dire qu'il implique que ce qui est vivant de l'être du sujet peut être intégralement significantisé comme phallus. L'essentiel de l'itinéraire de Lacan, c'est d'avoir cessé d'inscrire la signification du phallus à la place du *x,* pour y inscrire l'objet *a.* C'est ça qui fait la trajectoire de Lacan du milieu des années 50 jusqu'aux années 70.
Cet *x,* c'est aussi bien la place de l'analyste. Si vous voulez situer au plus simple ce désir, il faut le situer à la place de cet *x,* même s'il y a, bien sûr, des schémas topologiques de Lacan sur ce point. L'analyste, sans doute, il interprète comme sujet supposé savoir à partir de la position de $, mais il n'interprète authentiquement que quand son interprétation vaut comme un *x.* Et ça veut dire que l'interprétation doit porter sur la cause du désir.
Je m'aperçois que ce que je fais ici, que les quelques remises en place que je fais de Lacan circulent. C'est fait d'ailleurs pour ça. Ce n'est pas dans la confidence. Il y a des gens qui prennent des notes, d'autres qui enregistrent, d'autres qui transcrivent. Ca finit finalement par faire dans un certain milieu - le milieu analytique lacanien - une petite rumeur sur certains points, rumeur qui fait que, grosso modo, au bout de six mois, c'est dans l'air. Je suis un peu perplexe, après telles difficultés que j'ai pu avoir à rapprocher certaines formules ou à saisir le biais par où procéder, de vérifier que, six mois après, ça vient de l'atmosphère.
Il y a à ce sujet une vérification que j'ai faite. En 1980, lors de circonstances difficiles, j'ai rappelé la formule qui figure une fois dans Lacan, à savoir que l'interprétation doit porter sur la cause du désir. C'est écrit dans Lacan, je l'avais souligné, et donc tout le monde fut persuadé que l'interprétation doit porter sur la cause du désir. Je m'étais gardé de dire le moindre mot de plus, pour voir ce qui se passerait. Eh bien, ce qui s'est passé, c'est qu'on a répété cette formule sans ébaucher le moindre pas vers sa localisation précise.
Le premier pas qui s'impose, c'est de saisir que c'est la place même du désir de l'analyste. L'interprétation porte d'abord sur la place même qui sera celle de la cause du désir. C'est exactement la même chose que de dire que le désir de l'analyste c'est son énonciation. L'interprétation, pour qu'elle porte sur la cause du désir, il faut d'abord qu'elle vaille comme *x,* c'est-à-dire qu'elle soit, non une réponse, mais une *question* sur le désir.
C'est même là trop dire puisque le désir est question. C'est ainsi que Lacan l'introduit. Ca a donné une sorte de clinique des questions que l'on trouve dans les *Ecrits.* Le désir est question, c'est-à-dire que le désir est en quête d'une solution. Et la thèse de Lacan sur la fin de l'analyse, c'est que le désir peut trouver sa solution. Pour faire bouger un peu cette expression de *traversée du fantasme,* qui se fossilise, on pourrait, par exemple, parler de

solution du désir. C'est une expression qui me paraît tout à fait déductible de *La Proposition de 67.*
Dans un sens, la signification dernière, c'est le phallus, écrit avec la petite lettre grecque *phi* entre parenthèses et précédée d'un *moins*: (-). Mais ce qui n'a pas cessé de préoccuper Lacan à partir d'une certaine date, c'est comment formuler l'au-delà de cette signification. C'est ce qu'il a tenté en parlant de la présence réelle, qu'il a voulu écrire cette fois-ci avec grand o. Il a essayé avec ce symbole de désigner ce que serait un phallus d'au-delà de la signification phallique. Mais il a finalement fait fonctionner bien davantage le symbole de l'objet *a*. On rentre évidemment dans de grandes difficultés à faire jouer (-) et o. Lacan a essayé de produire une écriture pour l'au-delà de la signification en utilisant le signifiant de la signification dernière, et il faut s'apercevoir qu'à partir d'un certain moment, pour cette fonction-là, il a préféré l'objet *a*. Cet objet vient précisément comme présent dans la parenthèse de l'absence du sujet.
Alors, le fantasme ? Le fantasme n'est pas, bien entendu, un au-delà de la signification. C'est une signification absolue. On peut même, à cet égard, en donner une signification précise. Le fantasme, dans l'économie du sujet, c'est le lieu où la présence réelle prend une signification absolue, spécialement sous les espèces de la beauté. C'est vers quoi je voudrais aller dans la suite de ce Cours, vers ce en quoi le fantasme incarne la beauté de la castration. C'est ce qui ressort tout de suite de ce qu'en dit Schreber, et aussi bien de *Un enfant est battu*. C'est pourquoi le petit *a* imaginarisé du fantasme habille la castration.
Le *x* dont il s'agit a deux solutions, qui sont les solutions de ce qui s'est présenté à l'analysant comme le désir de l'analyste, et qui livrent, lorsqu'elles sont atteintes, son être à l'analysant.
Lacan en donne un résumé. Il y a deux valeurs de la solution, à savoir (-), si on l'exprime à partir de la castration, ou bien petit *a*, si on lui donne la valeur de l'objet qui obture cette castration. L'obturation de cette béance, c'est précisément ce qu'accomplit le fantasme - le fantasme comme signification absolue. Cette obturation, aussi bien, c'est ce qu'échoue à accomplir le symptôme. Le symptôme, il témoigne précisément de ça. Avec le symptôme, le sujet est en quête de signification - il ne l'est pas avec le fantasme. Une analyse, à cet égard - et c'est comme ça que Lacan introduit la passe -, c'est une prise d'option sur cette solution. Pour le dire positivement: une prise d'option sur petit *a*. Prise d'option qui se formule ou ne se formule pas, mais qui est présente comme un *je veux savoir ce qu'il en est de mon désir.*
Ca laisse entendre qu'il y aurait un désir de savoir, et vous savez que là-dessus Lacan a parié, puisqu'il a d'abord posé ce désir de savoir pour ensuite, d'un revers de main, dire qu'il ne l'avait jamais rencontré. Mais laissons cette question du *je veux savoir*. Ce que l'on rencontre dans l'analyse, en effet, c'est plutôt un *je n'en veux rien savoir*. Ca peut, à l'occasion, se soutenir grâce à la psychanalyse. Une analyse peut durer fort longtemps comme soutien du *je n'en veux rien savoir*. Une prise d'option - c'est le terme de Lacan - suppose qu'on puisse lever cette option. La lever, par exemple, par un *ça va bien comme ça*, qui est à la portée de chacun s'il mesure ce qu'il attend de la psychanalyse à ses effets thérapeutiques.
A ce propos, il faut s'entendre sur ce que Lacan appelle la passe comme fin de l'analyse. Ca ne veut pas dire qu'à ce moment on fuit le divan de son analyste. Ca veut dire que dans l'analyse, le sujet - c'est l'hypothèse de Lacan - atteint la position de l'analyste. Il est même recommandé de voir ce que ça comporte en analyse, je veux dire en continuant d'être analysant. Mais il n'empêche que ce que Lacan appelle la passe comme terme de l'analyse, c'est la solution de l'*x*, la solution du désir, à formuler comme un *je sais maintenant ce qui cause mon désir*, avec ce rajout: *et que cela est du non-être.* C'est ce qui faudra parcourir plus longuement: *je ne suis rien d'autre dans l'être que ce qui cause mon désir.* C'est ce que Lacan avait atteint d'emblée en raccourci quand il disait, en 1960, au temps de *L'éthique de la psychanalyse: "La Chose n'est autre que le sujet du désir."* Ca dit déjà ce dont il s'agit avec la passe. Ca le dit sous une forme enveloppée.
Je vous ai livré un passage des *Ecrits* où Lacan parle de la caverne. Eh bien, cette caverne qu'il évoque dans "Position de l'inconscient", cette caverne qui provient de Platon et à quoi il ajoute les parois palpitantes, c'est ce qu'il appelle la Chose. Vous lirez dans *L'éthique* le premier développement que fait Lacan sur le premier habitât de l'homme préhistorique, et

où il dit que c'est dans ces cavernes que l'on peut trouver la présentification de la Chose, et pas simplement dans le corps maternel. C'est là que gît la question de l'être.
La disjonction du fantasme, entre un petit *a* mis à nu et un sujet réduit au manque-à-être, destitue le sujet de l'assurance qu'il prend dans le monde de l'obturation de ce manque. C'est présent d'emblée. Le fantasme n'est pas une fonction annexe. Le fantasme est la condition même pour que le sujet puisse s'instituer dans le signifiant. C'est la condition même pour que du signifiant puisse se représenter auprès d'un autre signifiant.
Mais la fracture, la disjonction du fantasme comporte que le sujet, dans ce moment, ne puisse plus se représenter. C'est ce qui fait confondre ce moment avec l'interruption des séances: le sujet pense qu'il ne peut plus se représenter. En effet, auprès de quoi, de qui, se représenterait-il? C'est en quoi la fracture du fantasme implique une modification de l'économie signifiante. Elle implique qu'on ne soit plus dans le S_1-S_2. On n'est plus, si je puis dire, que dans le S tout court - un S et pas d'autres signifiants.
C'est comme ça que je lirai, pour cette fois, ce symbole. C'est aussi bien le corrélat signifiant de la traversée du fantasme. Si cette articulation S_1-S_2 est le corrélat du fantasme en place, le corrélat signifiant du fantasme dans sa traversée est ce grand S de S(A). C'est très différent que si c'était S de A non barré: S(A). Mais c'est justement ce qui n'est pas permis. Ce n'est pas permis du fait que le refoulement originaire n'est jamais surmonté, traversée du fantasme ou pas.
Eh bien, tout ça, c'est une affaire de présence. La destitution subjective est de nature à renforcer la densité d'être. Ca fait être. Il n'y a là nul désêtre. Ca veut dire quoi? Ca veut dire qu'il y a une certaine mise de côté du manque-à-être. L'avènement de l'être attendu d'une analyse par l'analysant, ça conduit à unilatéraliser le manque-à-être de l'autre côté, c'est-à-dire du côté de l'analyste. C'est cet effet-là que Lacan désigne spécialement comme désêtre du psychanalyste.
Comment ça se marque, le *faire être,* un peu massivement, comme ça? Je dis un peu massivement, mais enfin, ça peut se faire dans la ténuité. Cependant, la seule question, c'est que ce soit précisément compact. Il y a, par exemple, un trait qui peut le dénoter. C'est que le psychanalyste ne se pose plus de question. Chaque fois que l'on rencontre cette position qui consiste à ne plus se poser de questions, on a évidemment toujours un soupçon de traversée du fantasme. C'est proche de la connerie, si on veut. C'est une connerie supérieure.
Lacan en a donné l'exemple très précis, et c'est un exemple littéraire. L'exemple qu'il donne, c'est *Le Guerrier appliqué* de Jean Paulhan. Appliqué, ça veut dire précisément qu'il ne se pose plus de question. Vous pouvez lire ce livre. Vous y verrez que le héros ne se pose pas de questions. Il s'applique à faire ce qui doit être fait. Ca veut dire que là, il est dans la solution du désir. Ca veut dire que le désir pour lui ne se présente plus comme une question, du style: *qu'est-ce que je veux?* Ce guerrier appliqué se tient strictement au niveau de sa cause, et, là-dessus, il ne met pas de baratin. Ce guerrier appliqué n'est pas un guerrier qui aime la guerre. Ce n'est pas le héros qui va au devant des batailles. Ce n'est pas le héros qui cherche une cause. Il n'a aucune autre cause que celle de son désir. Cet homme mobilisé réalise une figure moderne du *Que ta volonté soit faite,* mais il ne s'oblige pas à l'aimer.
Il faudrait se demander pourquoi Freud a mis l'armée au rang des grandes structures fondamentales du sujet. On a déjà beaucoup commenté la religion. N'attendons pas la prochaine guerre pour savoir que l'armée, la mobilisation au sens moderne du terme, répond à une structure fondamentale. Est-ce que ce n'est pas une figure moderne de l'être que celle qui conduit, en se figeant au garde-à-vous, à répondre présent à l'appel de son nom? Je viens de faire une phrase cadencée...
Je vais m'arrêter là pour aujourd'hui et j'attends maintenant vos questions.

JEAN-MICHEL RIBETTE : - *Dans* Télévision, *tu écris dans la marge: a --> $. C'est, bien sûr, le premier étage du discours de l'analyste. C'est aussi l'écriture inversée de la formule du fantasme. Si on écrit ($ <> a) sur le premier étage du Graphe, on lit a --> $ sur le vecteur de la rétroaction. Alors, d'une certaine façon, la destitution subjective que comporte la traversée du fantasme peut se lire ainsi: à la place où était le sujet, c'est là qu'il s'agit de faire venir petit* a. *C'est ce qui donne son sens au passage du discours de l'hystérique au discours de l'analyste.*

En tout cas, dans cette écriture de a --> $, je vois la formule de la traversée du fantasme. J'aimerais savoir ce que tu en penses.

J'ai noté la question mais j'aimerais que ça circule un peu plus...

MARC STRAUSS : - *Je voudrais vous interroger à partir de ce que vous avez dit la dernière fois sur la place de la jouissance, sur l'articulation de la jouissance, en particulier dans ce qui soutient l'acte analytique lui-même, et dans ce que rencontre, dans le procès de l'analyse, l'analysant. Et puis peut-être, à partir de là, sur la fonction de la* tuché.

Je remercie Marc Strauss de cette question qui est certainement posée, il faut le dire, par les analogies, ou disons au moins les affinités, de la position perverse et de la position analytique. C'est une question à prendre avec des pincettes. La psychanalyse n'a rien à voir avec la perversion. Comme nous le rappelle justement Jean-Michel Ribette, nous avons ce premier étage du Graphe de Lacan: *a --> $.* Petit *a* et *$* sont au fond les deux sigles des deux individus qui se mettent en présence dans l'expérience analytique: *a* pour l'analyste, *$* pour le sujet qui s'éprouve dans sa parole comme manque-à-être.
Eh bien, cette formule est précisément la formule fondamentale que Lacan donne aussi bien du fantasme sadien. C'est donc là qu'il faut savoir ce qu'il y a de commun au niveau formel.
Il semble que Lacan n'a jamais parlé de jouissance de l'analyste. Il n'en a jamais parlé parce que ça prête, encore plus que pour le désir de l'analyste, à toutes les confusions, c'est-à-dire à penser qu'il s'agit d'aborder de quelle façon l'analyste jouirait dans l'expérience analytique. J'ai d'ailleurs entendu, il y a quelques années, à l'Ecole freudienne, quelqu'un faire un exposé sur la jouissance de l'analyste. Il essayait de la cerner. C'était quelqu'un dont la formation était kleinienne, donc quelqu'un formé à l'étude du contre-transfert, et qui était tout à fait prêt à faire entrer la jouissance de l'analyste dans ce sac du contre-transfert. Puisqu'on y fait entrer l'ennui de l'analyste, ses rêves, ses indispositions, alors pourquoi pas sa jouissance aussi bien...
En fait, si l'analyste doit avoir position de jouissance, c'est en tant qu'il incarne, pour le sujet analysant, sa cause du désir, son plus-de-jouir. Il n'y a pas de retour de jouissance sur l'analyste, en tout cas pas en tant qu'analyste.
Par contre, le désir pervers, ce qui le caractérise, c'est qu'il est difficile à aborder en analyse. Normalement, le désir pervers, c'est un désir qui précisément ne se pose pas de questions. C'est un désir qui n'est pas structuré comme une question. Bien sûr, ça peut surgir. Le pervers entre précisément en analyse quand son désir prend tournure de question. Par là, il est déjà séparé, écarté de la perversion. Le désir pervers est un désir qui se soutient, à la différence du désir du névrosé, au niveau de la jouissance. C'est ce qui fait que Lacan, dans son "Kant avec Sade", est prêt à l'appeler volonté de jouissance. C'est le nom pervers du désir. Si c'était le nom du désir du névrosé, ça se saurait. Le fantasme pervers, sadien en l'occurrence, il unilatéralise du côté de l'Autre tout ce qui est division du sujet, tout ce qui est manque-à-être, et aussi bien toutes les questions. C'est même là un facteur de jouissance pour les héros sadiens, d'obliger les victimes à se poser des questions sur ce qu'ils veulent. C'est un maniement pervers du *x.*
Il y a donc, si vous voulez, une affinité structurale entre la perversion et la psychanalyse, sauf que - et c'est ce qui rend décisive la caractérisation du désir de l'analyste -, sauf que le désir de l'analyste est comme tel strictement à l'opposé du désir pervers. Il y a évidemment une affinité dans ce souci d'obtenir un sujet barré, de faire sortir la division du sujet du côté de l'analysant, d'obtenir $ à partir du sujet qui arrive comme pathologique. Dans "Kant avec Sade", Lacan évoque justement ce sujet de départ, ce sujet qui est le sujet sensible et dont le bourreau va essayer de faire sortir la division jusqu'à son évanouissement. Justine, c'est une patiente. Elle pâtit de ce qu'on lui fait. Le terme même de *patient* qu'on emploie dans l'analyse, désigne le S du schéma sadien, c'est-à-dire le sujet comme pathologique. Il importe de façon tout à fait essentielle de distinguer le patient du sujet proprement dit.
C'est ce que j'évoquais à l'Ecole de la Cause freudienne, à savoir qu'il ne faut pas s'hypnotiser simplement sur le moment de la passe, mais qu'il convient de reporter l'enseignement du moment de la passe sur toute la pratique de l'analyse, avec ce qu'elle comporte spécialement de distinction entre le patient et le sujet. Pour faire cette distinction,

vous n'attendrez pas que votre analysant soit au moment de la passe. Elle doit se faire d'emblée, dès l'entrée en analyse. On n'accueille pas de la même façon un sujet et un patient. Il est évident que le sujet traîne en général avec lui un patient, c'est-à-dire quelqu'un qui est un sujet pathologique, qui est atteint dans sa sensibilité - et à cet égard il y a parfois des urgences aussi -, mais, en fait, il me semble que c'est d'emblée qu'il ne faut pas négliger le sujet dans le patient.

X. - *Vous avez dit que le sujet tombe sur le désêtre, puis vous l'avez articulé avec le* Dasein *en disant que ce désêtre se situe de ce que l'être comme présence ne vient au sujet que de son fantasme. Vous avez dit enfin que le désêtre prend sa fonction par rapport au* je suis *de la jouissance. Alors, lorsque vous avez dit que l'analyste doit supporter un point de désêtre et que c'est une position intenable - intenable de soutenir un* je suis *de la jouissance qui comporte un* je ne pense pas -, *j'ai pensé que c'était contradictoire.*

Qu'est-ce qui contredisait quoi ?

- *J'ai pensé qu'il y avait une antinomie, au moins de surface, entre la position de l'analyste comme supportant le point de désêtre et le fait de se soutenir d'un* je suis *de la jouissance.*

Mais oui, il y a tout à fait une antinomie. Vous savez, je tremble quand on me relit comme ça, parce que même si je passe du temps à construire mes machins à partir de l'enseignement de Lacan et à partir de ce que j'en vérifie dans ma pratique, il y a quand même toute une part d'adjointage. Moi-même, posant une question une fois, il m'arrive d'y répondre la fois suivante, quand ça m'a paru ne pas s'emboîter comme il fallait. Mais là, je suis plutôt content de vérifier que ça s'emboîte, puisqu'il s'agit de deux temps différents.
Dans l'opération analytique, l'analyste se trouve situé comme semblant à incarner le *je suis* du sujet, à incarner son *je suis* de jouissance. C'est cela qui est signé par *a* --> *$*. Ce que Lacan a essayé de situer comme se produisant au niveau de la passe, ça vient justement frapper ce point-là. C'est bien parce qu'il est question là d'être de jouissance, qu'on peut affecter ce point-là du terme de désêtre. C'est dans la mesure même où dans l'opération analytique cette opacité du désir se condense à la place de l'analyste, et quand ça se vérifie justement par des émergences de questions, par ce *peut-il me perdre* que j'ai évoqué. Tout ça marque en quoi l'opacification d'être se produit à la place de l'analyste. Ce que Lacan désigne par la passe, c'est précisément le moment où cela, à la place de l'analyste, est frappé de désêtre. Alors, pour ce qui est du sujet, il est, lui, destitué comme sujet, moyennant quoi la fonction d'être, c'est lui qui la supporte désormais, c'est lui qui l'incarne comme guerrier appliqué. Donc, je ne perçois pas là de contradiction. Il suffit de temporaliser la question.

X. - *Vous avez dit notamment quelque chose qui m'interroge au sujet de la passe. C'est que le moment où le sujet atteint la passe n'est pas le moment où l'on fuit le divan. S'il y a effectivement cette destitution de savoir du côté de l'analyste, on ne voit pas de quoi serait fait le désir qui permettrait à l'analysant de continuer.*

Faisons attention aux mots. Cet instant de la passe, il dure tout de même. Sans doute Lacan évoque-t-il l'éclair, l'éclair qui change tout. Mais encore faut-il reconnaître le paysage aussi. Il n'y a quand même pas là l'idée d'une initiation ponctuelle.

- *Ca peut s'accrocher sur un rien.*

C'est vrai, mais je ne crois pas qu'il convienne de faire une typologie de la passe. Lacan a essayé de baliser, et d'une façon que l'on peut dire sommaire, un moment que l'on n'a jamais repéré avant lui, qu'il a nommé et dont il a donné les entours. Il y a certainement des façons très diverses d'atteindre ce point-là, mais il y a une durée propre de la passe. Quel que soit l'éclair qu'elle peut constituer, il y a une durée de la passe. Et je dirai qu'il est même plutôt recommandé d'atterrir en douceur.

- Mais quelle pourrait être la force du désir à ce moment-là? Qu'est-ce qui se substituerait au désir qui était jusque-là le supposé savoir, quand le sujet ne se pose plus de questions, qu'il a sa réponse? Eventuellement peut-être, le désir de la formalisation, de la mise...

Là, il y a encore des choses à vérifier.

X. - *Je voulais simplement poser une question concernant l'information sur* L'éthique de la psychanalyse, *à savoir que Lacan nous avait promis qu'il allait la réécrire. Est-ce que ce sera ce que nous lirons bientôt ou est-ce une transcription?*

Je crois que j'ai été assez clair là-dessus. Effectivement, il avait eu cette idée mais il n'a pas eu le temps de la mener à bien avant de disparaître.

- Je dis ça parce qu'à l'époque je me suis procuré L'éthique. *Il s'est avéré que Lacan allait même jusqu'à la faire corriger par des gens qui travaillaient avec lui de très près. Le philosophe Pierre Kaufmann m'a fait part qu'il y avait travaillé, et, d'un autre côté, Safouan m'a dit qu'il en avait même fait un résumé.*

Vous savez, des résumés, il y en a eu beaucoup. Il est exact, puisque vous me posez ces questions d'histoire ancienne, que pendant tout un temps Jacques Lacan a laissé faire des résumés dont certains sont même parus à l'époque dans le *Bulletin de psychologie* de la Sorbonne. Pour ce qui est de *L'éthique de la psychanalyse,* il est exact qu'il y a eu un résumé d'une centaine de pages fait par les fidèles de l'époque, qui s'appelaient Moustapha Safouan et, paraît-il aussi, Jean Laplanche. C'était un résumé de cent pages qui comprenait plusieurs leçons, mais Lacan - et il l'a même écrit quelque part - a refusé de laisser publier cette version. C'est quelque chose qui doit remonter à 1961, et je suppose que si Lacan avait voulu publier cette version, il aurait eu le temps de le faire. Ca n'a rien à faire avec l'établissement que je fais, moi, du *Séminaire* - rien du tout! Quant à Pierre Kaufmann dont vous parlez, il a effectivement fait cette année-là quelques exposés. Lacan lui avait cédé la tribune une fois ou deux au cours de son séminaire, et c'est évidemment mentionné, comme de droit, dans ce volume de *L'éthique.*

- La version que j'ai, c'est la version que Lacan lui avait donnée à corriger.

Eh bien, vous demanderez à Pierre Kaufmann de me téléphoner. Je suis dans les meilleurs termes avec lui.

ERIC LAURENT : - *Je trouve très éclairant de décrire cette passe comme un moment, et de rappeler que néanmoins ça dure un temps. Il me semble que l'on a aussi, lorsqu'on approche cette fin d'analyse, d'autres phénomènes, c'est-à-dire ce qui a été décrit comme identification au symptôme. La traversée du fantasme ne laisse pas le sujet, ainsi que certains l'ont pensé, comme dans une sorte de feu purificatoire, une purification du feu du désir, avec des métaphores à base d'exaltation sublimatoire. Ce qui se passe, c'est ce que l'on obtient d'un côté par la traversée du fantasme, et cette identification au symptôme de l'autre côté. Il me semble - et c'est là que j'aimerais avoir ton avis - que c'est en partie à cause de cette identification au symptôme, qu'il vaut mieux effectivement, comme tu l'as dit, que l'atterrissage se passe en douceur. En effet, cette identification-là comporte un certain déploiement, ou en tout cas un réaménagement du symptôme qui présente des particularités: le nouveau paysage à découvrir.*

C'est vrai qu'il faut mettre en rapport traversée du fantasme et identification au symptôme - identification que Lacan n'a peut-être évoquée que fugitivement mais qui, comme telle, montre la ligne de réflexion qui est la sienne là-dessus. Dans l'idée de mon titre, d'aller "Du symptôme au fantasme, et retour", il y a bien entendu l'idée d'essayer de saisir - je ne dirai pas d'adopter - le terme d'identification au symptôme, terme qui reste un peu un hapax chez Lacan. C'est dit une fois, et il me semble que pour essayer de le remanier, il faut saisir

dans quelle ligne de réflexion ce terme s'inscrit à l'époque. Il faut aussi effectivement noter que la traversée du fantasme n'est pas un crépuscule du monde. Ce n'est pas un mode du sujet. Il y a évidemment un corrélat signifiant de cette traversée, et alors, d'une certaine façon, l'identification au symptôme, c'est S(A).

Il faut voir que c'est un comble que de dire identification au symptôme, puisque ce qu'on attendrait d'une analyse c'est la levée du symptôme et pas l'identification. Mais ce qui est fondateur dans l'expérience analytique même, c'est justement que le sujet ne s'identifie pas au symptôme, sinon il ne viendrait pas s'en plaindre. S'il pensait que ce symptôme c'est lui, ce ne serait pas pour lui-même une opacité subjective. Ce que comporte donc l'identification au symptôme, c'est que le symptôme s'effraye d'être une opacité subjective. Alors, au fond, l'identification au symptôme, sans être la levée du symptôme, c'est une autre version: c'est le sujet à l'aise dans son symptôme - à l'aise, si je puis dire, comme un poisson dans l'eau. C'est, si l'on veut, un idéal. Je dis ça rapidement pour broder sur l'intervention d'Eric Laurent mais j'espère que nous aurons l'occasion d'en reparler.

DU SYMPTÔME AU FANTASME, ET RETOUR
Jacques-Alain Miller

XII - Cours du 23 février 1983.

Cette transcription que j'ai faite du *ne pas céder sur son désir* en devoir inquiète. Je voudrais donc ne pas laisser cela dans un malentendu excessif, et essayer, si je le puis, de l'éclairer en ce que ça comporte pour nous, à savoir que ce dont il s'agit ici, c'est du devoir *dans* la psychanalyse.

Le devoir dans la psychanalyse n'est pas ce qu'il est ailleurs. C'est un fait que le désir, le désir comme tel, passe - et c'est ce qu'écrit Lacan - au rang d'impératif catégorique, précisément dans la mesure - c'est ce que je commente - où le désir dépasse le besoin. Au nom du désir, on sacrifie son besoin - son besoin, c'est-à-dire ce qui apparaît nécessaire pour vivoter. C'est d'ailleurs, à l'occasion, ce dont on fait l'expérience dans l'analyse, à quoi on sacrifie beaucoup. Lacan était spécialement capable de faire passer le désir au rang d'impératif catégorique, en agissant directement sur les moyens de subsistance de ses patients, c'est-à-dire en pratiquant une sérieuse ponction sur ces moyens de subsistance. C'est quelque chose qui a effectivement à faire avec cette élévation du désir au rang d'impératif catégorique. Ca donne une valeur morale au désir - valeur morale que Lacan n'hésite pas à dégager quand il écrit: *"Le désir suffit à faire que la vie n'ait pas de sens à faire un lâche."* La lâcheté, la lâcheté morale, ce n'est pas une valeur que la valeur du désir dans la psychanalyse annule. C'est au point que Lacan a recours à cette catégorie morale de lâcheté pour situer la dépression psychologique, avec, comme remède à ladite dépression, le désir.

Le devoir dans la psychanalyse a reçu la consécration d'une proposition de Freud: *"Wo es war, soll Ich werden"*. Vous savez que Lacan a mis l'accent sur la valeur de devoir que comporte la proposition principale de cette phrase: *je dois.* Le devoir dont il s'agit, qui s'identifie pour le coup à ne pas céder sur son désir, c'est un devoir qui n'a de sens que dans la psychanalyse. Vous savez que pour faire valoir cette phrase, Lacan nous fait distinguer le *Ich* en question du moi de la seconde topique. Il met l'accent sur le fait qu'il ne s'agit pas là de *das Ich*, que ce n'est pas là le moi comme composé d'identifications imaginaires. Il part du fait que le *je* qui est là en question est distinct du moi de la seconde topique. Tel qu'il amène ce premier commentaire de cette proposition, il s'agit du *je* de la phrase. Il ne s'en est pas toujours tenu à une seule lecture de cette phrase, mais en tout cas, là, cette lecture est nécessaire pour entrer dans cette problématique du devoir.

On avait traduit cette phrase - Lacan le note - par *"Le moi doit déloger le ça."* Evidemment, de ce point de vue-là, c'est critiquable, mais ça pouvait aussi, entendu autrement, inviter à penser le cours de l'analyse comme une substitution, comme effectuant une substitution signifiante entre le moi et le ça, c'est-à-dire - pourquoi pas - comme une métaphore: à la place où était le ça, doit venir le moi. Si erronée que soit cette lecture, elle nous indique pourtant déjà, à travers la méconnaissance qui s'y fait jour, qu'on ne peut pas ne pas théoriser l'expérience analytique à partir, si je puis dire, de permutations. Cette théorie de la pratique analytique comme théorie des permutations, vous savez qu'elle a trouvé une forme achevée avec les quatre discours de Lacan, où est poussée finalement à bout la voie qu'indique le *Wo es war*.

Quand il a ponctué cette phrase de Freud, Lacan entendait sans doute par là décrire et situer un procès qu'on pourrait dire de verbalisation, ou plus exactement d'historisation, accompli sous le signe du *je* de la phrase: là où ça se taisait, là où ça ne disait plus rien, je dois advenir à m'en remémorer. A cet égard, le *es* s'identifie à la lettre S, soit au sujet comme inconscient, au sujet comme sujet du discours de l'Autre, au sujet en tant qu'émetteur qui reçoit, selon le paradoxe de la communication, son propre message d'une manière inversée, et qui soit capable ensuite, comme *je* de la phrase, d'émettre.

Il faut voir que cette problématique est pour nous constante, puisqu'il s'agit dans l'analyse d'un changement du sujet, qu'on le formule comme avènement de son être - c'est à l'occasion ce que fait Lacan - ou qu'on le formule comme désêtre. Il s'agit de savoir quel est le rapport entre ce devoir qui s'impose au *je* et cet avènement d'être, ou désêtre. C'est la question que pose le trajet du symptôme au fantasme: à partir du symptôme, pas

d'avènement d'être ni de désêtre. La première lecture que fait Lacan du *Wo es war*, c'est une lecture qui ne promet que l'historisation, la remémoration de ce qui, comme message retenu, supporte le symptôme. Il s'agit de situer, simplement en suivant la voie de Lacan, en quoi le *soll Ich werden* touche au fantasme par sa phase la plus profonde, et c'est à ça que nous allons consacrer la suite de ce cours.

Il faut d'abord tout de même différencier, dans notre comprenette, être et réel. Ce n'est pas très difficile dès qu'on se pose le problème et qu'on le formule - encore faut-il le formuler -, puisque précisément le réel dans l'expérience analytique est ce qui ne peut pas être. C'est au fond ce que Lacan nous fait apercevoir avec sa formule: *"L'impossible c'est le réel."* Ca veut dire qu'on ne peut pas l'atteindre, et qu'on l'attend. Il faut même là distinguer selon la couleur du désir, si je puis dire. Quand notre désir a la couleur hystérique, l'accent est mis sur le *on ne peut pas l'atteindre* - un *on ne peut pas* que le sujet hystérique lui-même se charge d'incarner. Quand le désir a la couleur obsessionnelle, l'accent est mis sur le *on l'attend.* Selon la façon dont le sujet se place dans le réseau de la communication inversée, ça prend bien sûr des formes différentes dans l'expérience analytique. Par exemple la forme de ce que le patient vous fait attendre, mais il peut aussi bien vous faire attendre en arrivant tellement en avance que vous êtes alors en retard. Dans un cas comme dans l'autre, on peut s'en tenir à ce *on l'attend.* Dans le comportement, dans l'attitude, dans la guise que le sujet prend dans l'expérience, c'est susceptible de réalisations diverses, mais enfin, ça se passe entre cet *atteindre* et cet *attendre.*

L'idée qu'on se fait de ce que Lacan a appelé la passe pour désigner le moment conclusif du désir qui soutient l'analysant dans l'expérience analytique, c'est que cette passe suppose qu'on l'atteint, qu'on atteind le réel, qu'on peut l'atteindre. Là, c'est vraiment, comme on dit, les Athéniens s'atteignirent. En effet, qu'est-ce que ça veut dire la passe pour cette affaire de réel? Est-ce que ça voudrait dire que le réel se met à être, c'est-à-dire cesse, à ce moment de la passe, d'être impossible? En quel sens le réel est-il possible?

Il y a des enfants dont on dit qu'ils sont impossibles. Ca veut dire qu'ils sont impossibles à supporter. Les enfants impossibles à supporter, c'est ce qu'a fait un peu miroiter la Comtesse de Ségur, par exemple, mais c'est évidemment tamponné par le côté "bon petit diable". Est-ce que la passe ça serait que le petit diable dont il s'agit dans toute affaire de désir devienne un bon petit diable? Ce serait une version de la fin de l'analyse. On peut, après tout, préférer la version *Les malheurs de Sophie. Les malheurs de Sophie,* c'est quand même une réécriture de *Justine ou les infortunes de la vertu.* Le livre de la Comtesse de Ségur est un livre bien nommé, d'ailleurs, puisqu'il s'agit de *Sophia*, la sagesse. Ce sont les malheurs de la sagesse. Si la comtesse de Ségur avait lu Freud, elle aurait pu appeler ça *Les Actes manqués de Sophie.* Ca aurait fait entrer tout de suite cet ouvrage dans une autre partie de la bibliothèque. Elle aurait pu l'appeler aussi *Les Symptômes de Sophie.* Ca m'amènera plus tard à évoquer plus tard ceux qui se prenaient vraiment pour une Sophie sans symptômes.

J'ai apporté ici un des traités de Sénèque, vous savez, le maître stoïcien. Lui, il n'a pas écrit *Les Malheurs de Sophie*, il a écrit *De constantia sapientis*, *La Constance du sage.* En fait, c'est aussi les malheurs du sage parce qu'il n'y a pas d'autre moyen de montrer que l'on est vraiment *sapiens* que d'avoir des malheurs. C'est donc une liste des malheurs de l'amant de la sagesse. C'est toujours *Les Malheurs de Sophie.*

Ca montre que ce dont il s'agit avec ce réel qui se mettrait à être, c'est d'une affaire clinique. Vous vous souvenez de la définition lacanienne de l'objet de la clinique: *"La clinique, c'est le réel comme impossible à supporter."* Ca a été vraiment répété comme un slogan, mais je dois dire que ça a été demandé comme un slogan. C'est bien fait pour m'interroger moi-même sur la fonction de Lacan quand il pouvait encore répondre aux questions qu'on lui posait, en paroles sinon dans les textes. En effet, cette phrase, je peux dire que je la lui avais commandée. J'avais passé commande d'une définition de la clinique. A partir du moment où on faisait la Section clinique, il m'avait paru indispensable d'avoir un repère. J'étais donc allé lui demander un repère sur la clinique pour le proposer aux étudiants et aux enseignants de la Section clinique. Quand je lui avais demandé ça, il m'avait dit: *"Revenez dans une heure!"* Et une heure après, effectivement, il m'a donné un papier sur lequel était écrit: *"La clinique, c'est le réel comme impossible à supporter."* Je dois

dire que ça me donne la nostalgie du temps où c'était à ma portée de demander et d'être exaucé.

Ce réel comme impossible à supporter, ce réel clinique, c'est ce qu'on suppose être résolu avec la passe. Je pourrais tenter de la passe cette définition: une solution du réel comme impossible à supporter. Si c'est ça, on imagine pourquoi ça se trouve formellement équivalent à la position analytique, en tant qu'elle consiste pour le sujet qui s'analyse à supporter pour lui le réel. Autrement dit, la passe, ce serait supporter l'impossible. L'impossible, à supporter. Un simple signe de ponctuation change ici le sens de la formule. Ce *supporter l'impossible* est même ce qui peut conduire l'analyste à s'imaginer que sa guise essentielle est d'être impassible - dans le style Sénèque, si vous voulez. L'impassible, c'est ce qu'on obtiendrait précisément de la passe: être impassible comme ayant atteint cette position de l'impossible, à supporter.

J'évoque ceci de façon un peu imagée pour commencer, mais ce dont il s'agit est tout à fait inscriptible en mathème. Et pour dire tout de suite ce dont il s'agit, pour dire ce dans quoi je vais essayer de me repérer aujourd'hui, et pour le dire en mathème, je pose que c'est opérer la position analytique entre *a* et S1, entre l'objet *a* et le signifiant maître. Dans les termes où j'articule les choses jusqu'à présent, on se déplace dans une zone où c'est indistinct, mais ce qui est étonnant là, c'est qu'il y a une affinité entre la position de l'analyste comme objet *a* et sa position comme signifiant maître. Ca paraît pourtant aux antipodes. Eh bien, il est important de s'apercevoir, pour continuer, que pas du tout, et qu'il y a des positions qui sont faites justement d'un mixte de *a* et de S1, d'objet *a* et de signifiant maître.

Quel est le rapport du réel comme impossible avec la passe? L'indication en est fugitive chez Lacan. En un sens, ce qu'elle comporte d'allégement maniaque marque assez que par une phase elle consiste à ce qu'il n'y ait plus d'impossible. C'est le côté *ne reculer devant rien* qu'elle comporte. Mais elle emporte aussi bien avec elle ce qui fait support, et c'est ce qui peut l'apparenter au *couler au fond* de la dépression. Au fond, la passe, c'est une opération vaudoise, du canton de Vaux, en Suisse. En effet, c'est aux paysans vaudois que Lacan attribue cette phrase qu'on lui a attribuée: *"Rien n'est impossible à l'homme, ce qu'il ne peut pas faire, il le laisse."* Eh bien, la formule vaudoise, c'est très exactement la formule de la passe. Ca consiste précisément à laisser le réel comme impossible - ce qui fait que par une phase, ça peut effectivement se caractériser par le *rien n'est impossible.* On en a vu quand même certains, dans l'Ecole freudienne de Paris, approcher ce moment. L'obsessionnel le plus hésitant se mettait à ne plus douter de rien. C'est là une des notations qui peut entourer le moment de la passe.

Il faut, pour avancer un peu, repartir du symptôme. C'est comme ça que ça se présente pour le sujet dans l'expérience analytique, comme un certain *ça ne marche pas.* C'est justement quand ça ne marche pas que le sujet va penser à aller dans votre cabinet. Il arrive avec un *ça ne marche pas.* Dans sa trivialité apparente, ça veut dire quelque chose de tout à fait essentiel. Ca dit que le sujet qui vient vous voir prend ses repères du discours du maître, du discours qui veut que ça marche. Il faut bien dire que nous avons dans notre temps, dans le temps de civilisation que nous partageons, une exigence spécialement insistante que ça marche. Il faut sans doute que le *que ça marche* ait pris une extraordinaire consistance de nos jours pour que ce soit aussi le temps de la psychanalyse. Ca se voit aux percées, aux avancées que la psychanalyse fait dans le monde, au fur et à mesure que se répand cette exigence du *que ça marche.* Dans des cultures qui s'arrangent très bien du *ça ne marche pas du tout,* le symptôme analytique n'arrive pas à prendre consistance. Quand le *ça ne marche pas* est de règle, c'est plutôt le *ça marche* qui fait symptôme.

Pour me référer à une expression que Lacan utilise à un autre propos, à propos de la psychose, je dirai que pour que le symptôme prenne consistance - consistance de demande analytique, consistance de motiver une demande analytique -, il faut que le sujet soit venu en opposition avec le savoir inconscient. Tant qu'il n'est pas en opposition avec ce savoir, tant que ça embraye, il n'y a pas de raison que la demande analytique se fasse. Vous voyez que ça nous oblige - nous en ferons notre profit tout à l'heure - déjà à concevoir une certaine opposition de positions diamétralement opposées, celle du sujet et du savoir inconscient.

Si au départ de l'analyse le sujet prend ses repères du discours du maître, il met précisément en question le signifiant maître. Vous savez, il y a beaucoup de choses, aujourd'hui, qui nous retiennent dans le discours du maître - l'ordinateur, par exemple, qui nous donne une autre idée de la mémoire que celle à laquelle nous avons affaire dans l'expérience analytique. En effet, l'ordinateur, il vous force à parler son langage et il est maintenant domestique. C'est un nouvel animal domestique. Tout le monde n'en a pas encore chez soi mais c'est ce qu'on nous prépare pour les quelques années qui viennent. Pour observer les conséquences de ce phénomène, pour observer vraiment les ravages de cet objet, j'en ai acheté un. C'est un Autre pas toujours disponible mais qui nous présente de façon quand même très commode le trésor des signifiants. Peut-être que dans les années 50 cette idée lacanienne du trésor des signifiants faisait chiqué, mais maintenant qu'il s'achète - pas pour une bouchée de pain mais c'est beaucoup plus accessible qu'une psychanalyse -, ce trésor des signifiants est représenté, et justement sous une forme qui n'est pas du tout alluviale - pas d'alluvions de langage, pas d'étymologie dans ce trésor des signifiants. Encore que... dépêchez-vous parce que ça change très vite! Il commence déjà à y avoir des superpositions de langage, il y a déjà des programmes qui reprennent d'autres programmes, qui sont fondés dessus, et il me semble - je ne suis pas très ferré sur la question - qu'à un certain niveau de complication, ça détériore déjà l'idée qu'on pourrait maîtriser ce savoir-là. Evidemment, quand on apprend le langage-machine, on se sent en confiance. Quand on apprend la combinatoire minimum, ce qu'ils appellent les "adresses" du système, c'est vraiment comme si on parlait aux éléments du *hard-ware*. Indirectement, on s'imagine ça. Mais déjà, ce qu'on appelle le basique, c'est un faux basique. C'est déjà une construction sur le langage-machine, il y a encore un langage en dessous. On s'en aperçoit quand on a été un peu plus avant dans le livre, puisqu'on a quand même besoin d'un livre pour apprendre à se servir de l'ordinateur. Il y a donc déjà une superposition de langages. Là, au moins, les questions et les réponses sont ajustées, c'est-à-dire que si ça ne vous répond pas c'est que vous n'avez pas bien formulé votre question. Mais dans le fait que l'ordinateur se répande, je ne vois pas du tout un handicap pour la psychanalyse. Cette relation à l'ordinateur domestique, elle devrait précipiter les sujets en analyse.

Dans l'analyse, le sujet prend ses distances d'avec le signifiant maître. Il les prend au moins dès qu'il formule à l'analyste que c'est à lui de produire un savoir qui rende raison de son symptôme. C'est un moment fatal que ça soit sur ce mode-là, sur ce mode du *toi tu as déjà un savoir capable de rendre raison du symptôme.* Se marque là un premier décalage par rapport à l'inscription dans le discours du maître. Le premier décalage consiste à s'adresser à l'Autre pour qu'il produise le savoir capable de rendre raison de ce symptôme qui fait opacité. C'est en quoi le sujet, quelle que soit sa structure, est là dans une position hystérique. C'est pourquoi il ne faut pas abuser, par exemple, des parallèles de l'obsession et de l'hystérie, dans la mesure où le fait de l'expérience analytique introduit déjà le sujet à cette position.

Evidemment, cette hystérie de dispositif ne fait pas encore l'analyse comme expérience. Ce qui fait l'analyse comme expérience, c'est quand le sujet est amené à prendre sur lui de produire le signifiant qui a marqué sa venue au monde du langage. Il est certain que cela peut comporter une certaine résistance du sujet - une résistance à produire cet élément de savoir. La résistance dont il s'agit se produit exactement lors du passage du discours de l'hystérie au discours de l'analyse.

Vous vous souvenez qu'il y a dans le discours de l'hystérique, trois des termes du discours du maître - discours du maître où le sujet se repère d'abord. Que ce sujet en vienne ensuite à s'adresser à ce maître, S1, pour obtenir le savoir du symptôme, ça correspond à ce passage hystérique que j'évoque:

discours de l'hystérique

$$\frac{\$}{a} \quad \frac{S_1}{S_2}$$

Mais que ce soit à lui, le sujet, de produire en fait ce savoir, ça se dénote très simplement par le fait que le signifiant du sujet vienne, à la place en haut à droite, à produire ce qui est un des éléments, S1, distingué de ce savoir - ce qui écarte d'autant d'un cran l'élément de signifiant S2 propre du savoir:

discours analytique

$$\frac{a}{S_2} \quad \frac{\$}{S_1}$$

Je voudrais attirer l'attention sur ce fait que dans le schéma de l'expérience analytique, le sujet vient à la place où était le savoir dans le discours du maître. Il y a là un certain *là où c'était,* un certain *Wo es war,* et le *es* dont il s'agit, le *es* du *c'était là,* c'est S2: le savoir où j'adviens dans l'expérience analytique comme sujet de l'association libre. Ce qui est intéressant, c'est que c'est réciproque quand on le prend par ce biais. Ca veut dire que là où c'était le sujet évanoui du signifiant, là où c'était la place du sujet barré, doit advenir quoi? Ce que Lacan a appelé le sujet supposé savoir. Ca veut dire qu'advient le savoir comme effet de signifiant. Le séminaire que Lacan a donné là-dessus, il ne l'a pas appelé les quatre discours, il l'a appelé *L'Envers de la psychanalyse.* Eh bien, ça met spécialement l'accent sur les relations du discours du maître et du discours analytique, et c'est ça que je rapproche en court-circuit pour éclairer le devoir analytique, pour éclairer la valeur du *Wo es war, soll Ich werden.* Ca montre exactement l'inversion que comporte le discours analytique par rapport au discours du maître.

M	H	A
$\frac{S_1 \to S_2}{\$ \quad a}$	$\frac{\$ \to S_1}{a \quad S_2}$	$\frac{a \to \$}{S_2 \quad S_2}$

A cet égard, l'hystérique fait figure de médiation, je veux dire qu'elle fraye la voie à l'analyse. C'est repérable dans la phénoménologie de l'expérience parce que ce que nous appelons là la médiation hystérique a pour caractérisation de rendre manifeste, d'expliciter l'opération d'identification qui est normalement implicite. C'est ça qui fait spécialement le trait hystérique, et pas du tout simplement les problèmes de l'hystérique avec l'autorité qui sont dans la phénoménologie spécialement embrouillés. Le sujet hystérique n'est pas par nature le sujet rebelle. C'est aussi bien le sujet extrêmement docile. Donc, à ce niveau-là, au niveau de la phénoménologie, on se s'y retrouve pas. Ce que fait valoir la médiation hystérique, ça tient à l'identification - à l'identification, si je puis dire, comme savoir sur soi. C'est quand l'hystérie comme médiation devient manifeste, que le signifiant maître garantit le sujet contre ses intermittences.

Dans le discours du maître, quand un sujet y est installé, quand un sujet y est entièrement capté, il y a une soudure de l'identification. Par contre, ce qui fait dans l'hystérie médiation et frayage pour la psychanalyse, c'est précisément la déhiscence de l'identification. Bien sûr, le désir, c'est le désir de l'Autre, mais dans l'hystérie on s'en aperçoit. Le sujet lui-même, à l'occasion, s'en aperçoit et en fait sa plainte, et c'est ça qui quand même distingue grossièrement l'hystérique et l'obsessionnel.

Le rapport à l'autorité n'est pas dans l'hystérie intériorisé. Ca ne veut pas dire que ce n'est pas une affaire d'intérieur, c'est que le signifiant maître est porté à l'extérieur. Ca peut donner aussi bien les extravagances de la rébellion que celles de la soumission, ça n'a pas d'importance. Le sujet hystérique n'a pas le sentiment de porter ça au dedans de lui-même - ce n'est pas intrasubjectif comme disait Lacan. Ca fait qu'en un sens l'hystérie est la condition de la psychanalyse. La condition de la psychanalyse, c'est d'avoir rapport à

l'Autre. Ce qui est clair, en tout cas, c'est qu'on ne peut pas analyser le maître, et c'est qu'on peut très difficilement analyser le riche - il faut l'appauvrir. Mais il y a des gens qui sont tellement riches qu'ils sont inappauvrissables et, du même coup, complètement inanalysables.

L'hystérie comme condition de la psychanalyse veut donc dire simplement qu'il faut un sujet qui éprouve l'impossible du rapport au signifiant maître et qui en soit désolidarisé, alors que ce qui constitue le discours du maître, c'est précisément que le sujet se solidarise avec le signifiant maître. Solidarité, évidemment, c'est un problème polonais, et c'est justement le problème des Polonais avec le signifiant de la Pologne. Ca n'a pas attendu les derniers événements. Lisez le "Kant avec Sade" de Lacan et sa référence à Ubu, vous verrez que le rapport polonais d'extériorité du signifiant maître existe depuis longtemps.

Je me contente pour l'instant de mettre l'accent sur ce qui nous donne en définitive, dans le schéma de Lacan, la présentification de cette mise en opposition du sujet et du savoir inconscient. C'est ça le vecteur du symptôme. Mais que le savoir vienne à la place du sujet et que le sujet vienne à la place du savoir, est-ce que ça suffit à faire une analyse? Est-ce que ça suffit à faire transfert? Que la phénoménologie du transfert s'introduise, comment, à quoi ça se manifeste? Ca se manifeste, semble-t-il, à ce que le sujet, à ce que l'inconscient ne se contente pas de faire symptôme. Il faut quelque chose de plus, parce que le fait que le sujet fasse symptôme, on s'en aperçoit évidemment. C'est sur le chemin mais il faut encore que l'inconscient se mette à faire signe, disons qu'il faut que votre symptôme fasse signe à quelqu'un. A cet égard, à risquer encore une formule, je dirai que le transfert consiste à supposer que votre symptôme est susceptible de représenter quelque chose pour quelqu'un. On peut dire que c'est une fumisterie puisque le signifiant ne représente que pour un autre signifiant, mais c'est fabriqué par la psychanalysez, et la psychanalyse, si je puis dire, exploite ce *faire signe à quelqu'un.* La psychanalyse l'exploite avec un certain *votre symptôme m'intéresse* - pour reprendre ici le slogan de l'affiche célèbre, vous savez, l'affiche des banquiers. Qu'est-ce qu'un annuaire de psychanalystes, sinon la liste des gens que votre symptôme intéresse par principe. A cet égard, le sujet supposé savoir, c'est très simple: c'est une fonction introduite pour permettre au symptôme de faire signe. C'est en ça que ça consiste, et c'est là que l'on peut dire que l'on a affaire au pas inaugural de la psychanalyse.

L'inversion qui fait qu'à la place où il y avait le sujet vient le savoir et réciproquement, elle est tout à fait décisive. Ils échangent leurs places, et, au fond, ça n'a qu'une seule traduction, à savoir: *Au travail!* C'est un *au travail* là où le sujet qui demande une analyse comptait sur l'Autre pour s'y mettre. Je l'ai dit, ça ne se fait pas sans résistance. C'est la vraie résistance, la résistance au niveau du discours, la résistance du sujet à passer de sa position de maîtrise dans l'hystérie à celle du travailleur. A cet égard, on pourrait dire que l'obsessionnel s'y met plus facilement dès lors qu'il est passé par la médiation hystérique, mais cela n'enlève rien aux ruses constitutives de cette position, et c'est donc à reprendre.

Vous pouvez déjà apercevoir ici le problème qui consiste à ce que l'analyste se mette à la place du signifiant maître. Ce que nous aurons à formuler, c'est en quoi l'analyste ne doit pas incarner ce signifiant maître. En attendant, ce que désigne ce schéma sur lequel j'insiste, à savoir cet entrecroisement, cet échange entre le sujet et le savoir, c'est que cet entrecroisement est proprement constituant du sujet supposé savoir. C'est évidemment assez difficile à saisir quand on fait comme je fais en ce moment, c'est-à-dire passer à travers des strates diverses de l'élaboration de Lacan. Mais je vous les ménagerai ensuite en tranches, si je puis dire. Je vous taillerai des tranches fines, comme on dit dans les cuisines. Mais ce qui est l'essentiel de ce passage à travers différentes strates, c'est que - et c'est ça qui fait la vraie avancée - ça ne s'adjointe pas parfaitement.

En fait, le sujet supposé savoir, c'est le nom de Lacan pour deux positions à la fois, c'est-à-dire d'abord pour le fait que le savoir supposé s'actionne à la place du sujet. C'est ça le premier sens du sujet supposé savoir. Ca veut dire que le savoir qui est supposé fonctionne à la place qui était celle du sujet. Ca fait une petite transformation. En effet, qu'est-ce que ça qualifie tout ce jeu de petites lettres, sinon le fait qu'à partir du moment où on est dans l'expérience analytique, les effets de vérité qui se produisent à cette place s'accumulent, ont vocation à s'accumuler. C'est ce qui fait la différence d'avoir, à cette place, $ ou S2. Quand on a $, eh bien, ces effets de vérité s'évaporent. Tandis que ce que donne l'expérience analytique, même fictivement, c'est que ça s'accumule au lieu de l'Autre. C'est fou tout ce

dont on se souvient quand on occupe cette place, quand on essaye de l'occuper correctement. Je veux dire que ça s'inscrit - ça ne s'inscrit sans doute pas avec la complétude que suppose le sujet, mais en tout cas, le sujet, lui, il s'en souvient. A cet égard, même si le lieu de l'Autre prend place dans le fauteuil de l'analyste - peu importe ses localisations dans la topique du cabinet -, ça s'inscrit. C'est ça que ça qualifie: l'inscription - l'inscription contrairement à l'évaporation. On a fait des recueils de bons mots - j'y ai fait allusion au début de l'année - mais ces recueils ont vocation à s'évaporer. Tandis que lorsque c'est S2 qui s'inscrit à cette place, ça a vocation à s'accumuler - à s'accumuler sans faire somme, même si, évidemment, la somme de tout ça est à l'horizon. Ca ne fait pas somme, et la passe n'est pas réductible à une transformation de la quantité en qualité. Je le dis pour ceux qui tenteraient une théorie soi-disant matérialiste de la passe. Ca ne tient pas à ce type de logique.

Le sujet supposé savoir qualifie aussi bien la position où le sujet vient à la place du savoir. Donc, sur le schéma, il advient là où était inscrit S2 avant, en haut à droite. Là, c'est le sujet comme supposé savoir - le sujet supposé savoir qui est éminemment l'analysant. C'est pourquoi, avec ce petit clivage, avec cette petite différentiation, je mets un peu d'ordre dans ces attributions qu'on peut faire du sujet supposé savoir, tantôt à l'analyste et tantôt à l'analysant. En un certain sens, le sujet supposé savoir, c'est l'analyste, et, en un autre sens, c'est l'analysant.

J'imagine bien évidemment les objections que tout cela peut susciter pour ceux qui lisent Lacan avec soin comme moi, et qui connaissent son schéma de 1967 dans la *Proposition d'octobre,* où il présente justement un schéma de l'entrée en analyse. Il ne dit pas encore *discours*, mais *entrée en analyse.* C'est à partir d'un schéma qui met en jeu le signifiant du transfert, le signifiant quelconque auquel le sujet s'adresse, avec, sous la barre, un signifié, une signification où s'inscrit une parenthèse après un petit *s* et puis enfin le savoir supposé.

Ce qu'il faut bien voir, c'est que Lacan, à l'époque, n'a pas forgé ses quatre discours. Il était donc conduit à exploiter le discours du maître pour rendre compte du pas inaugural dans l'analyse. Que ce soit insuffisant, lui-même le signale, puisqu'il note - et il le note comme un problème puisqu'il ne développe pas - que ça doit être équivalent à ce qu'il a dit de l'objet *a* comme *algama.* Ce que je pose, c'est qu'avec sa théorie des quatre discours, et précisément avec son écriture du discours analytique, Lacan nous donne l'unification de ces deux schémas que je vous ai situés il y a un instant. Je laisse donc au fond de côté le schéma de 67 pour essayer de resituer ça dans son élaboration postérieure. Ca fait que je qualifierai là l'entrée en analyse par un mot qui est utilisé dans le jeu d'échec: le *roque* du savoir et du sujet. Vous savez que cette opération dans le jeu d'échec permet, dans une certaine position, d'échanger la place de deux pièces. Eh bien, c'est ainsi que me semble pouvoir se qualifier ce qui est inaugural du discours analytique, à savoir cet échange de places entre le sujet et le savoir par rapport à leur position dans le discours du maître.

L'effet, pour le symptôme - j'ai évoqué ça l'année dernière, à la Rencontre de février -, c'est sa précipitation, c'est-à-dire aussi bien son renforcement ou sa formalisation. Ca veut dire que le symptôme prend sa valeur de signe à quelqu'un. Sans doute ce quelqu'un est-il foncièrement un signifiant, mais encore faut-il qu'il soit incarné pour qu'il y ait analyse, qu'il ait un support incarné pour qui ça veuille dire quelque chose et qui soit donc susceptible de l'interpréter. Le signifiant du transfert, c'est un germe. C'est un germe, comme on dit dans la théorie des cristaux. Si on a un certain milieu susceptible de cristalliser et qui est dans un état qui n'est pas complètement stable, qui est métastable, il faut, pour que ça cristallise, ajouter ce qu'on appelle un germe - un germe qui a déjà en lui-même toutes les facettes, c'est-à-dire qui est le germe structural et qui est susceptible de grossir et de s'étendre dans toutes les directions de la solution mère. Vous introduisez donc ce germe cristallin et ça se met à proliférer, à cristalliser sur toute la solution. Evidemment, il faut une solution spéciale. Il faut qu'elle soit déjà parcourue de directions et non complètement amorphe, ni complètement isotope, c'est-à-dire anisotope. Si la solution de départ est métastable et anisotope, vous introduisez le germe et, aussitôt, il devient constituant pour le reste de la solution, c'est-à-dire que s'amplifie ainsi toute une structure réticulaire. Autrement dit, il suffit d'apporter en un point cette singularité cristalline pour obtenir sa propagation, de proche en proche, dans tout cet état métastable. On appelle même cette opération: ensemencer une substance.

Eh bien, le signifiant du transfert, c'est, si vous voulez, un germe cristallin. Ca peut n'accrocher qu'un tout petit point, un point absolument infime, mais dès que c'est accroché, si on n'y fait pas obstacle, ça gagne de proche en proche l'ensemble du milieu. Le signifiant du transfert se propage de proche en proche pour un sujet et, de proche en proche, les signifiants se mettent à représenter quelque chose pour quelqu'un. Il est bien entendu que c'est fabriqué. C'est fabriqué mais il faut que ça ait un support incarné. Et notre question est celle-ci: que faut-il que soit ce support incarné? Que doit-il incarner, et comment?

On parle d'accumulation des effets de vérité. Mais est-ce que ça fait un savoir? Lacan dit que ça ne fait un savoir que supposé. C'est un savoir qui est toujours lié à l'occasion - à l'occasion au sens antique, celle que l'on vous représente dans les emblèmes comme chauve. La représentation de la déesse de l'occasion, c'est en général une femme qui a le derrière de la tête chauve, avec tous ses cheveux vers l'avant. Ca veut dire que si vous manquez le bon moment, vous n'aurez plus après que sa bille bien ronde, sans pouvoir rien tirer. C'est très joli ça, très joli! Il faudrait que je mette ça en couverture une fois: une occasion chauve. C'est effectivement là que l'analyste doit se caractériser par l'esprit d'à propos, et c'est évidemment embêtant de constater alors que l'on a comme tout le monde l'esprit de l'escalier. Il faut là plutôt l'esprit d'à propos. L'interprétation est question d'à propos.

Peut-être pouvons-nous faire ici une petite digression sur cette affaire d'interprétation et d'à propos. Je peux prendre un exemple qui est l'analyse que fait Diderot, dans son *Traité du Beau*, de la pièce de Corneille, *Horace*. A vrai dire, il ne parle pas de toute la pièce, il ne parle que d'une réplique, et précisément de celle du *"Qu'il mourut"*. C'est vraiment un *topos*, on peut le dire, de la littérature française. Vous savez que l'on rapporte par erreur au vieil Horace que son fils, poursuivi par les trois Curiaces, s'est débiné, et qu'on lui dit en quelque sorte qu'à l'impossible nul n'est tenu. Eh bien, le vieil Horace, comme c'est un homme de devoir, il répond par l'injonction que ce qu'il aurait fallu savoir faire, c'est mourir.

A vrai dire, j'ai relu le *Traité* de Diderot à cause de cette affaire d'*Antigone*, c'est-à-dire du beau fantasmatique comme dernier barrage devant l'horreur de la Chose, et je suis tombé sur ce passage qui est effectivement tout à fait notoire. Je peux vous en livrer un petit morceau. Vous allez voir, c'est très subtil. Diderot donne ça pour expliquer que le beau ne peut être que relatif, qu'il n'y a pas de beau absolu:

"Je me contenterai d'en apporter un exemple pris de la littérature. C'est le mot sublime de la tragédie d'Horace: "Qu'il mourut." Je demande à quelqu'un qui ne connaît point la pièce de Corneille et qui n'a aucune idée de la réponse du vieil Horace, ce qu'il pense de ce trait: "Qu'il mourut." Il est évident que celui que j'interroge, ne sachant pas ce que c'est que ce "Qu'il mourut", ne pouvant deviner si c'est une phrase complète ou un fragment, et apercevant à peine entre ces trois termes quelque rapport grammatical, me répondra que cela ne lui paraît ni beau ni laid. Mais si je lui dis que c'est la réponse d'un homme consulté sur ce qu'un autre doit faire dans un combat, il commence à apercevoir dans le répondant une sorte de courage qui ne lui permet pas de croire qu'il soit toujours meilleur de vivre que de mourir, et le "Qu'il mourut" commence à l'intéresser. Si j'ajoute qu'il s'agit dans ce combat de l'honneur de la patrie, que le combattant est le fils de celui qu'on interroge, que c'est le seul qui lui reste, que le jeune homme avait affaire à trois ennemis qui avaient déjà ôté la vie à deux de ses frères, que le vieillard parle à sa fille, que c'est un Romain, alors la réponse "Qu'il mourut", qui n'était ni belle ni laide, s'embellit à mesure que je développe ses rapports avec les circonstances et finit par être sublime."

Remarquez que Diderot fait une analyse tout à fait signifiante. Il prend un fragment, un signifiant, et il démontre que ce signifiant devient de plus en plus beau au fur et à mesure qu'on agit sur le contexte. Il est donc en train de nous démontrer que la valeur du signifiant tient à son contexte. Il va même assez loin:

"Changez les circonstances et les rapports, et faites passer le "Qu'il mourut" du théâtre français sur la scène italienne, et de la bouche du vieil Horace dans celle de Scapin, le "Qu'il mourut" deviendra burlesque. Changez encore les circonstances et supposez que Scapin soit au service d'un maître, dur, avare et bourru, et qu'il soit attaqué sur un grand chemin par trois ou quatre brigands. Scapin s'enfuit, son maître se défend mais, pressé par le nombre, il est obligé de s'enfuir aussi, et l'on vient apprendre à Scapin que son maître a échappé au danger. Comment, dira Scapin trompé dans son attente, il s'est donc enfui? Ah le lâche! Mais, lui

répondra-t-on, seul contre trois, que voulais-tu qu'il fît? - Qu'il mourut, répondra-t-il, et ce "Qu'il mourut" deviendra plaisant. Il est donc constant que la beauté commence, s'accroît, varie, décline et disparaît avec les rapports, ainsi que nous l'avons dit plus haut."

Je trouve que comme analysante signifiante c'est aussi bien que ce qu'on lit dans *Le Séminaire* - ce qui n'est pas peu dire! Mais enfin, tout Diderot n'est pas aussi bien... C'est là, au fond, un paradigme de la philosophie des Lumières, parce que le but de ce *qu'il mourut* est de démontrer qu'il n'y a pas d'absolu, qu'il n'y a que du relatif, et de le démontrer là spécialement, comme en réduction, par l'effet de contexte. Ca veut dire que la valeur esthétique de ce *qu'il mourut* dépend de ce qui précède. C'est le cas, effectivement, de toute interprétation. Si vous dites *qu'il mourut* en croyant que le sujet est dans le style Horace alors qu'il est dans le style Scapin, ça donne le même écart qui a été sensible dans ce petit récit.

Ce *qu'il mourut* je suppose que Lacan ne l'a pas pris comme exemple dans son Séminaire des *Psychoses* parce qu'il est trop manifeste que c'est un point de capiton. Son exemple de point de capiton, il est allé le chercher dans la première scène d'*Athalie* de Racine, parce que là c'est plus enveloppé. Ce *qu'il mourut* manifeste cependant par excellence la disruption du signifié par le signifiant. Ca met en ordre les idées, ça les met en ordre absolument puisque ça introduit le signifiant maître absolu, à savoir la mort.

On ne lit plus *Horace* aujourd'hui. Je ne vais pas le regretter. Déjà, dans ma classe de quatrième, on avait dit: on passe *Horace...* Mais c'est pourtant l'exemple absolument paradigmatique de la réplique sublime - réplique qui a vécu sous cette réputation au XVIIIe siècle et qui est restée encore classée ainsi durant le XIXe.

Ce *qu'il mourut* est donc l'introduction du signifiant maître absolu. En effet, que dit le père dans cette pièce, sinon une affirmation du signifiant maître qui comporte exactement que la vie n'est pas une valeur suprême. Au fond, c'est ça que veut dire le *Nom-du-Père.* Ils s'appellent tous Horace et heureusement qu'il y en a moins deux qui meurent. C'est vraiment une pièce où la race règne: Ô race... C'est de ça qu'il s'agit. C'est une race de maîtres qu'on nous présente là.

Le *qu'il mourut* de ce père ne fait évidemment qu'anticiper le "*Qu'elle meure!"* que le brave Horace junior va porter sur sa soeur Camille. Il le fait porter sur elle parce qu'elle s'en prend à Rome. Elle dit, en quelque sorte, pour paraphraser le père Ubu: *A bas Rome, parce que s'il n'y avait pas Rome, il n'y aurait pas de Romains!* Ce n'est pas pareil que pour les Polonais qui, eux, résistent à l'éclipse du signifiant *Pologne.* Les Romains, ils ont besoin du signifiant *Rome* comme maître, mais ce n'est pas la structure des Polonais, ils n'ont pas ce discours-là. Alors, la pauvre Camille, évidemment, elle s'en prend à ce signifiant *Rome* - à écrire: rhomme. Camille, elle se désentifie de ce signifiant romain au nom de son désir. Elle pratique le blasphème - on pourrait dire le blasfemme - qui est exactement une injure faite à la valeur de l'homme. Ce n'est pas difficile, par exemple, de trouver avec quoi on peut faire injure quand on s'en prend au signifiant *Lacan.* C'est spécialement ce qui attire le blasphème. Evidemment, Camille, elle pleure pour son Curiace, mais ça n'est que l'os à ronger de son désir hystérique. Je brode un petit peu, mais on voit bien que lorsqu'elle s'en prend à Rome, *"l'unique objet de mon ressentiment",* elle rentre en opposition là avec le savoir. Si Horace avait été analyste, ça aurait été pour lui une indication d'analyse pour sa soeur, ou bien, dans un autre contexte mais qui est le même, il aurait dit: *il faut l'hospitaliser!*

On voit donc bien ici la mise en opposition du sujet. Le *qu'il mourut* apparaît là comme vraiment le contenu du signifiant maître. Dans tout discours du maître, le signifiant maître c'est *qu'il mourut.* Si Camille était entrée en analyse au lieu d'être trucidée par son ego de frère, elle aurait fini par recracher ce *qu'il mourut,* puisque c'est ça que Lacan propose comme le produit du discours analytique: le signifiant maître, mais recraché. C'est ce *qu'il mourut,* dont elle s'est désidentifiée dans sa posture, qui enfin serait venu comme ce qui l'a entourée, cette Camille, parce qu'avoir une fille chez les Romains, ce n'était pas béni des dieux... Le *qu'elle meure* d'Horace est là en effet absolument ravageant. Ca fait partie des insignes du maître, dont Horace d'ailleurs, quand il revient de la tuerie où il a fait son affaire aux Curiaces, est revêtu.

Diderot y est sensible parce qu'au XVIIIe siècle on n'a pas excédé le discours du maître. Mais on en a cependant au moins dénudé les ressorts. Il y a une fascination toute spéciale

de ce siècle pour les rapports du maître et du valet. Ca culmine dans la figure de Rousseau, qui se présente comme ça, comme celui qui a été valet. C'est également présent dans Diderot, dans son *Jacques le fataliste,* où c'est bien de la position du valet que ça s'écrit. Au XVIIIe on n'a pas excédé ça, mais on a quand même fait valoir les semblants de ce discours - les semblants mêmes du discours du maître. Cette analyse de Diderot sur le beau, c'est aussi bien ça que ça fait valoir, à savoir que le beau n'est pas un signifiant absolu, que ça ne tient sa valeur que d'un effet de contexte. C'est tout à fait corrosif. Ca montre que le maître aussi ne tient sa valeur que d'un effet de contexte. Evidemment, Diderot, à part ça, il passait son temps à donner des conseils à Catherine de Russie. Je veux dire qu'il donnait des raisons aux maîtres. Mais le fait de donner des raisons aux maîtres, c'est déjà saper le discours du maître. Le discours du maître n'a pas besoin de raisons.

Si j'avais le temps, je broderais maintenant, à partir de Diderot, sur le *il n'y a pas de rapport sexuel,* parce qu'il est certain que l'accent mis par Diderot sur le rapport peut nous intéresser. On voit bien, en tout cas, que pour Horace la femme n'existe pas, puisque quand il la rencontre, il la tue.

Je mettais l'accent sur le roque du sujet et du savoir, et c'était pour en venir à ce qui m'intéresse de l'autre entrecroisement, de l'autre échange, celui qui est entre petit *a* et S1, et que je vous ai mentionné au début. Dans le discours du maître, petit *a* figure en bas à droite, alors que dans le discours de l'analyste, il figure en haut à gauche - S1 étant en bas à droite. Il y a, là aussi, un échange de positions. Là où était le signifiant maître, petit *a* advient, et là où c'était petit *a* comme produit, advient S1. Ca nous oblige donc à centrer la question que nous posons, ça nous oblige à nous poser la question du rapport de l'objet *a* avec le signifiant, à resserrer ce rapport. C'est plus facile d'attraper le problème ainsi pour l'instant: petit *a* et le signifiant 1.

Le *qu'il mourut* va très bien à cette place du S1 parce qu'il est une injonction. On peut dire que ça ne fait qu'habiller la pulsion de mort, et qu'il y a à l'horizon un *plutôt qu'il ne soit pas né* qui est toujours fondamental dans ces questions d'honneur. A cet égard, le *qu'il mourut,* c'est ce qui comme signifiant habille l'être de rebut, c'est ce qui couvre l'être de rebut qui de toute façon est promis à la mort. On ne fait que lui remettre par dessus un *qu'il mourut.* On sait d'ailleurs qu'un *vive quelque chose* promet aussi bien la mort. On ne peut pas appeler à la vie sans appeler à la mort aussi bien.

Si on lit à l'envers, on s'aperçoit que le signifiant maître est ce qui efface à sa place l'être du sujet, S1/$, et c'est en ça que ce signifiant maître opère une institution subjective, tandis que l'opération analytique est déjà en elle-même une *destitution* subjective.

Qu'est-ce qui permet au sujet de se croire Un ? Ce n'est pas simplement le stade du miroir. Quelle est la vraie formule du stade du miroir? Est-ce que c'est simplement *a* - *a'*, comme Lacan l'a dit pour commencer? La vraie formule du stade du miroir, en tant que c'est ce qui permet au sujet de se croire complet, c'est celle du fantasme. C'est celle du fantasme parce que c'est avec le fantasme que le sujet, qui est sujet du langage comme divisé, conjoint avec petit *a* sa propre division. C'est le fantasme qui lui permet de méconnaître sa division comme réelle. C'est par le fantasme que le sujet s'imagine complet. Mais il y a, avec ça, le problème que nous n'avons fait qu'effleurer jusqu'à maintenant, à savoir que, d'un côté, le fantasme couvre le réel, mais qu'aussi bien, d'un autre côté, il fait fonction de réel.

La passe, la passe que l'on a évoquée, c'est une disjonction du fantasme, et c'est là que l'analyse a une chance de finir. Le titre de Freud d'*Analyse finie et infinie* doit se scinder en deux: analyse infinie du signifiant, analyse finie pour le fantasme. La valeur universelle du *qu'il mourut,* c'est qu'il n'y a pas de *qu'il vive* qui ne comporte le *qu'il mourut.* Et c'est là qu'une fin d'analyse comporte quelque chose de cet ordre, quelque chose du *qu'il mourut,* puisque ça implique pour le sujet d'atteindre ce qu'il a été dans le désir qui l'a mis au monde, et que ce désir comporte aussi - c'est ça l'horreur que Freud a formulée avec la pulsion de mort - un *qu'il mourut.* Il y a évidemment une question de proportion entre le *qu'il vive* et le *qu'il mourut.* Ca conduisait Lacan à signaler le poids que portent les enfants non désirés - ce que l'expérience analytique confirme.

Cet échange de place entre petit *a* et S1, si nous le situons ainsi, nous saisissons bien que le problème de *Un enfant est battu* est alors lui aussi situable ici. Si c'est un paradigme, c'est parce que *Un enfant est battu* démontre le croisement du refoulement originaire et du fantasme fondamental. Il constitue une mise en scène du refoulement originaire. Si ce qui

nous est représenté est une relation à un enfant, à un petit autre sous son aspect imaginaire, par contre, dans l'état antérieur et reconstruit par Freud, ce qui est commenté c'est l'inscription signifiante primordiale du sujet, c'est-à-dire son rapport avec le signifiant maître en tant qu'il le barre sous la forme du *battre*. Il y a donc un échange qui est là complexe. En effet, j'ai choisi de parler de ça avec le roque du sujet et du savoir comme initial dans l'expérience analytique, mais je considère que ce qui reste par contre problématique - et c'est là que se joue la question de la passe et du décours de l'expérience analytique -, c'est que ça se joue dans la relation de petit *a* et de S1.

Cette inversion est problématique. Si l'expérience analytique commence par le sujet en opposition avec le savoir, comment arriver à mettre le sujet en opposition avec le fantasme, alors qui ne l'est pas du tout naturellement? A quoi cela me conduit-il? A réfléchir sur qu'est-ce qui se passe dans l'expérience analytique si nous avons bien ce roque du savoir et du sujet mais si nous n'avons pas l'échange qu'il faut de ces deux places, si le signifiant maître reste à cette place-ci et l'objet *a* à cette place-là, au lieu de s'échanger conformément à la structure de ce discours. Eh bien, ça ne veut pas dire qu'il n'y a pas de psychanalyse, ça veut dire que le sujet s'est mis au travail à la place du savoir, que le savoir occupe la place des effets de vérité et les rassemble. Bref, l'analyse continue, et là, l'analyste, il analyse de la place du père, c'est-à-dire de la place du *qu'il mourut*. Ca a une conséquence tout à fait précise, à savoir qu'à l'objet *a*, on n'y touche pas, qu'on a seulement réalisé le roque du sujet et du savoir.

Ca nous parle parce que ça nous aide à mieux comprendre pourquoi Freud dit que le complexe de castration est indépassable dans l'analyse. Mais c'est que lui il continuait d'analyser fondamentalement, pas seulement à la place du signifiant maître, mais en incarnant ce signifiant, et que, dès lors, il ne pouvait toucher à la fonction éminente de l'objet *a* dans le complexe de castration. Ce n'est pas que l'on puisse se passer du signifiant maître dans l'analyse. On on a au moins besoin pour soutenir l'inversion du sujet et du savoir. Mais le maître analyste est une chose terrible. Le maître analyste, c'est bien pire que l'université, puisque dans l'université, la position fondamentale, la première, c'est S2/S1. Ce qui est rassurant, au moins, dans le discours de l'université, c'est que le cadavre est dans le placard, dans la bibliothèque aussi bien, c'est-à-dire que l'on a affaire à des auteurs, des auteurs d'une oeuvre, et même par excellence des auteurs morts. C'est vraiment une condition pour que l'on s'intéresse à eux: qu'ils soient cadavérisés comme le comporte le signifiant maître. Mais enfin, c'est dans le placard. Maintenant que Jacques Lacan est mort, vous allez voir, ils vont découvrir, bien sûr, que c'est un auteur, l'auteur d'une oeuvre...

Sur cette moitié d'analyse dont je parle, l'inconvénient, c'est que le cadavre est sur la scène. Je veux dire que là l'analyste se voue à incarner le père comme toujours mort - il faut dire quand même que Freud avait plus de vivacité que ça. Incarner le père comme toujours mort, c'est, comme le dit Lacan, le principe du transfert en ce qu'il a d'imperméable. C'est la fiction de l'analyste qui sait ce qu'il veut. Bien sûr que, dès lors, personne n'y croit, et l'analyste s'en aperçoit si bien qu'il se met à faire la théorie du contre-transfert. La théorie du contre-transfert n'est concevable, il me semble, que sur le fond de cette position tronquée. En effet, cette théorie consiste à ce que l'analyste se dise qu'il est après tout, lui aussi, un sujet, c'est-à-dire un maître, mais un maître et demi. La théorie du contre-transfert, au fond, c'est simplement un certain *me revoilà sujet* - ce qui veut dire que là c'est instable, qu'on bascule volontiers vers le discours du maitre.

Si Lacan a forgé la formule du désir de l'analyste, c'est pour aller contre cette idée monstrueuse du désir de l'analyste comme destin du désir d'être le maître. D'ailleurs, de désir du maître à proprement parler, il n'y en a pas. On galvaude trop ce terme. On devrait s'apercevoir qu'il est pour nous essentiellement question du désir de la mère et de la jouissance du père, au sens où c'est elle qui désire et c'est lui qui jouit. Et quand il y a inversion en désir du père et jouissance de la mère, c'est au sens où on jouit d'elle et où il est désiré. C'est ce que veut dire en particulier la père-version, comme l'écrivait Lacan.

Si donc le désir de l'analyste n'est pas le désir d'être le maître, c'est quoi? Lacan l'a formulé: le désir de l'analyste - en terme de désir d'être - c'est le désir d'être la cause du désir. C'est pourquoi dans cette ligne, Lacan pouvait considérer que les femmes étaient spécialement appropriées à l'expérience analytique. D'abord parce que dans la structure il n'y a poas de réponse à la question *que veut une femme*. Une femme est, à cet égard,

spontanément analyste puisqu'on ne sait pas ce qu'elle veut. D'autre part, elle est spécialement désignée à figurer la cause du désir puisque c'est sa fonction dans le fantasme mâle.

Ce qui est amusant, c'est qu'il y a des gens qui ont imité un petit peu ça - des gens quand même tout à fait incroyables et qui n'ont pas cessé d'intéresser Lacan. C'était aussi des Romains - on n'en sort pas! C'était ces Stoïciens qui avaient comme doctrine - c'est étonnant - de tout souffrir. L'extraordinaire, c'est que, d'un côté, c'était indiscutablement des maîtres, et que, de l'autre, ils pratiquaient ce que Lacan appelle un *masochisme politisé*. Ce qui m'intéresse là, chez eux, c'est justement le mixte du signifiant maître et de l'objet *a* que leur position comporte. Ca a d'ailleurs une conséquence imminente dans la logique. Lacan note le lien de leur position masochiste avec la logique qui réduit le vrai et le faux à deux lettres. Ce sont là les amorces d'un formalisme qui n'a pas abouti. C'est ce qui me conduisait à vouloir vous parler de ce *De constancia sapientis* qui, dans l'idée de Sénèque, vise à donner aux Stoïciens une place tout à fait à part par rapport à tout le monde, et même à tous les autres sages - une place qu'il dit gentiment être exactement celle de mâle par rapport à toutes les autres qui sont femelles. S'il y a vraiment quelqu'un qui a essayé d'incarner le signifiant maître, c'est bien le Stoïcien. En même temps, curieusement, il joignait ça avec, il faut le dire, un masochisme sans frein.

La *poubellication :* Lacan qualifiait ainsi ce qu'on ennoblit sous les espèces de l'édition. Ca me fait, en effet, depuis quelques temps, un certain nombre de difficultés - difficultés qui nous concernent puisqu'elles touchent l'édition du *Séminaire*, et notamment *L'Ethique de la psychanalyse.* Mais, en fait, ces petites affaires me distraient. Je ne peux pas dire qu'elles m'amusent mais elles me distraient de ce que j'ai à faire de sérieux.

J'ai été rassuré par quelqu'un qui, la semaine dernière, m'avait inquiété sur mon usage du mot de *roque*, emprunté au jeu des échecs pour qualifier l'échange de places de l'envers du discours analytique à ce discours entre objet *a* et signifiant maître. Il m'amène là deux pages d'un traité du jeu des échecs - pages qui n'interdisent pas que l'on fasse usage de ce terme de *roque* pour essayer de situer un mouvement qui me semble se produire pour asseoir le discours analytique une fois que le sujet et le savoir ont trouvé leurs places nouvelles. Je vous ai dit qu'il y fallait encore le roque du signifiant maître et de l'objet *a.* Ca ne se décalque pas exactement sur le jeu des échecs, mais ce n'est pas un abus que d'employer ce terme. Je souligne que la métaphore du jeu des échecs pour l'expérience analytique, ce n'est pas moi qui l'introduit. Elle est reprise de Freud par Lacan à propos du début et de la fin de l'expérience, à propos de l'entrée en analyse et de la passe.

Ce que j'ai essayé de placer la dernière fois, c'est ce que l'on pourrait qualifier d'un nouveau type de maître que serait le psychanalyste. Mais c'est ce qu'il ne faut pas dire. C'est plutôt une façon nouvelle d'occuper la place du maître - de l'occuper à son opposé. C'est au moins un effort qui est tenté dans ce sens. Il est certain que lorsque le cadre de l'expérience est mis à l'épreuve, il doit être soutenu. Le fait d'occuper de façon nouvelle cette place du maître ne peut être un alibi pour la démission de l'analyste. L'analyste n'est pas un maître qui a démissionné de sa place. C'est une tentative pour occuper cette place en y incarnant autre chose que le maître.

J'ai dit la dernière fois que je n'avais pas le temps de vous parler d'une tentative historique située, qui marie d'une façon singulière l'incarnation du signifiant maître et l'adoption d'une position que l'on peut qualifier de déchéance. C'est la tentative stoïcienne et je me proposais de l'illustrer d'un des traités de Sénèque qui s'appelle *De la conscience du sage.* C'est un petit traité qui a été écrit par Sénèque pour un Epicurien, c'est-à-dire un adepte de l'école rivale - une école rivale qui pourtant se recoupe sur certains points avec l'école stoïcienne, et suffisamment pour qu'elles dialoguent et s'opposent. Epicuriens et Stoïciens vont dans l'histoire des idées comme une sorte de Laurel et Hardy. L'Epicurien en question, c'est un nommé Sérénus. On entend, à travers ce nom, la sérénité supposée de la position.

D'emblée, Sénèque situe le Stoïcien à part des autres sages, et d'une façon qui montre sans équivoque la nature de l'idéal stoïcien. Il dit que le Stoïcien est aussi différent des autres hommes et des autres sages que le mâle peut l'être des femelles. Il divise l'humanité en deux parts: l'une qui est *ad obsequendum,* c'est-à-dire qui est faite pour obéir, et l'autre qui est *imperio,* c'est-à-dire qui est faite pour commander, pour l'empire. Vous ne verrez pas d'abus à ce que l'on reconnaisse ici un idéal du maître, un idéal de l'*inperium* qui est strictement identifié à la part virile de l'humanité. Sénèque va jusqu'à qualifier la voie stoïcienne de *viam virilem,* de chemin de l'homme proprement dit. Voilà donc sans équivoque l'idéal stoïcien qui est d'incarner cette maîtrise.

Mais où est-ce qu'elle conduit cette maîtrise? C'est en définitive une maîtrise sur soi, puisque ça comporte l'abandon de toute illusion de commander aux événements. Ce sage prend comme posture de ne pouvoir recevoir ni injures ni offenses, et il faut là regarder de près ce que veulent dire ces termes. Ne pas recevoir des injures, ça se rapporte aux cons - aux cons qui vous blessent. Des injures, le Stoïcien peut en recevoir, mais ça ne lui fait pas injure. Quant à l'offense, il considère que ça va de soi, que c'est précisément la sagesse même. Offense se dit en latin *contumelia.* Ce sont les paroles qui vous offensent. Eh bien, le sage stoïcien, il ne s'offense de rien. Le sage stoïcien, quoi qu'on lui dise, il s'en tape!

Il y a un petit passage dans ce traité, à la page 319 de l'édition Garnier, où Sénèque fait une étymologie assez baroque qui ne paraît pas fondée. Il dit que le mot de *contumelia,* qui veut dire offense, vient de *contentus,* le mépris. C'est une étymologie baroque mais ce *contentus* est un mot-clef pour ce sage stoïcien. En effet, on ne reçoit des offenses de quelqu'un que parce que ce quelqu'un vous méprise, et le sage stoïcien, précisément, il se met, lui, dans la position de mépriser toutes les bouches qui pourraient lui adresser des offenses. Il s'installe justement dans le *contentus.* Il se trouve donc à l'abri de ces plaisanteries offensantes - à l'abri en tant que maître, dit-il, car personne, au fond, n'est en position de le mépriser. Il juge l'Autre en tant qu'il ne peut pas mépriser. L'Autre ne peut pas.

La comparaison que Sénèque prend nous éclaire sur ce statut de maître qu'il n'est pas abusif d'impliquer ici. Voilà ce qu'il dit: *"Les plaisanteries de nos esclaves, même blessantes pour les maîtres, nous amusent. Ils vont jusqu'à se permettre des libertés avec les convives quand ils ont commencé par le maître. Plus le maître est méprisé et plus il sert de bouffon. On achète même pour cela de jeunes esclaves effrontés. On aiguillonne leur impudence par un dressage concerté, afin de leur faire déverser à propos leur malice."*

Nous avons là un critère tout à fait précis sur la vitalité de la position de maître. La position, l'incarnation du maître, est spécialement vivace quand elle s'accompagne de cette position du bouffon dont vous savez qu'il est resté un personnage familier des cours dans la proximité des puissants. Nous en gardons une image qui ne vient pas de l'époque où ce lien était vraiment en activité, une image plutôt romantique de ce rapport du bouffon au maître. Mais c'est un indice précis de la vitalité du discours du maître que l'existence, dans la périphérie, de ce bouffon qui est là pour dire des vérités sans conséquences. C'est ça qui fait rire. Ce sont des vérités sans conséquences puisqu'il est déjà d'emblée méprisé.

Quand le psychanalyste commence à faire des ronds de jambes autour des maîtres ou de ce qu'il en reste, autour des ombres de maîtres à la six quatre deux qui arrivent à subsister dans notre civilisation moderne, eh bien, le psychanalyste est exactement réduit à cette position de dire des vérités sans conséquences et qu'on méprise. Tel psychanalyste qui s'imagine, par exemple, pouvoir conseiller les princes à partir de son savoir analytique, sa place est d'ores et déjà assignée par la structure. C'est un des psychanalystes de mes amis qui pense qu'il peut apporter quelque chose à la pensée de la stratégie nucléaire - il n'est pas de l'Ecole de la Cause, mais enfin, j'ai quand même quelques amis en dehors d'elle - et qu'il faut pour cela rencontrer des stratèges. Je ne crois pas que ce soit du savoir qu'il puisse apporter à cette occasion. Il croit pouvoir apporter une bonne parole, pouvoir apporter de la vérité. Mais de la vérité autour du maître, ça ne promet que la position du bouffon.

Toutes ces questions de positions ne sont pas indifférentes, bien sûr. Vous apercevez par là qu'interpréter, ça consiste certainement pour le psychanalyste à faire le bouffon, mais de la place du maître. Ca, c'est un petit tour qui n'avait pas jusqu'à présent été prévu. De cela, il ne faut pas qu'il en démorde, parce que s'il s'en laisse déporter, comme l'y invite le sujet en tant qu'hystérique, il est à ce moment-là à la place de l'esclave, exactement celui dont parle Sénèque - l'esclave dont les vérités sont autant de badinages. La psychanalyse, c'est d'arriver à situer ce badinage à une place qui est tout à l'opposé de celle qui est prescrite par cet expert en maîtrise qu'est Sénèque.

Voilà un maître, sans doute. Un maître qui pense que par le biais de sa position subjective, il a le moyen d'être toujours à l'abri - à l'abri puisque tout ça ne lui fait rien. Tout ce qu'on peut lui dire est reçu comme badinage de bouffon. C'est ce que Sénèque, qui est connu pour la frappe de ses formules, dit joliment en latin: *"Tutus est sapiens."* Il est à l'abri et parfaitement impénétrable. Finalement, ça le conduit à tout souffrir. C'est aussi bien la définition qu'en donne Sénèque: *"Il souffre donc tout. Il souffre donc tout comme il souffre de la rigueur de l'hiver, des intempéries, des fièvres, des maladies et tous autres accidents."* S'il souffre tout, c'est parce qu'il adopte cette position de maîtrise jusqu'à l'extrême. *"Il ne peut rien perdre",* dit Sénèque. Ca dit très joliment ce qu'est l'essence de la sagesse: se mettre dans la position de ne pouvoir rien perdre. Il se donne là-dessus, d'ailleurs, le luxe de sympathiser avec les Epicuriens. Il y a un petite passage à ce propos, page 329: *"Du moins sur le mépris et l'injure, nos doctrines s'accordent."* La seule différence, c'est que Sénèque trouve plus virile la position stoïcienne.

Ce n'est pas là un portrait que je fais pour ridiculiser les Stoïciens. Il s'agit en fait d'un artifice, comme le qualifie Lacan - d'un artifice subjectif qui implique l'éloignement le plus extrême à l'endroit de la jouissance. C'est une position qui vise à rendre la jouissance impossible, qui vise à l'annuler. C'est même exactement un ravalement de la jouissance. C'est ce que Lacan signale dans son article "Kant avec Sade", page 771 des *Ecrits: "Ce que la douleur vaut pour l'expérience sadienne se verra mieux de l'approcher par ceci qu'aurait de démontant l'artifice stoïcien à son endroit: le mépris."*

La douleur, qui est une valeur dans l'expérience sadienne, une valeur d'approche et de production de la jouissance, si elle était prise sur le fond de la position subjective des Stoïciens, sur le fond de leur artifice qui n'est pas, bien entendu, l'artifice analytique, si elle était traitée par le mépris, elle ferait tomber justement tout ce qu'est le dispositif de Sade. Qu'on imagine donc cette reprise d'Epitecte, le père du Stoïcisme, dans l'expérience sadienne: *"Tu vois, tu l'a cassée, dit-il, en désignant sa jambe."* C'est un fragment d'Epitecte - Epitecte qui pratiquait justement ce *contentus.* Un sujet qui pourrait répondre ça, ravalerait complètement la dimension que Sade essaye d'obtenir. C'est le sujet qui souffrirait tout, qui accepterait de se séparer complètement de ce qu'il est en tant que patient, qui accepterait de se séparer de son pathologique, c'est-à-dire de ce qu'il souffre, pour se mettre à l'abri axiomatiquement. Un tel sujet rendrait certainement impossible l'expérience sadienne.

"Rabattre la jouissance à la misère de tels effets où trébuche sa recherche, n'est-ce pas la tourner en dégoût?" Lacan, là, fait apparaître la jouissance comme un mode de l'expérience que Sade essaye de mettre en place, et c'est justement contre ce mode d'expérience que la position stoïcienne s'établit. Le paradoxe de cette position, de cette incarnation du maître, c'est que le Stoïcien n'est jamais plus l'incarnation de cette maîtrise que quand justement on lui casse les pattes, quand justement on met à l'épreuve sa division d'avec son pathologique. A cet égard, il finit paradoxalement par incarner le déchet, le rebut.

On a là, finalement, une position qui est tout à fait équivoque, puisqu'elle part d'incarner le signifiant maître, qu'elle part d'une incarnation poussée même jusqu'au refus de la castration, d'une incarnation du signifiant maître comme phallus non négativé, et cela s'accompagnant de la volonté de ne rien perdre, de la volonté d'annuler ce qui par essence est objet perdu. Evidemment, ça n'avait pas cette valeur pour Sénèque qui, à cette date, n'avait pas encore fait la découverte de la connexion de la jouissance avec l'objet perdu. Mais c'est en fait une volonté d'annuler l'objet *a.* Si Lacan peut parler de la réprobation que les Stoïciens, comme les Epicuriens, *"ont encourue devant l'idéal commun",* c'est parce que c'est comme une position humaine fausse, une position humaine tronquée qui a pour conséquence de retirer tous les enjeux de l'existence.

Tout ce qui est en jeu dans une partie qu'il faut gagner ou perdre, il faut justement - pensez-y - commencer par accepter de l'avoir déjà perdu. C'est cela qui fait l'essence de la partie. Lacan, à propos de Pascal, dit bien en quoi consiste son pari, sur quoi il insiste. C'est que ce que l'on peut mettre en jeu, c'est-à-dire sa vie, précisément, ça ne vaut pas cher. Ce *ça ne vaut pas cher,* c'est ce qui est en jeu comme déjà perdu, et par rapport à quoi le gain, le gain seulement possible, vaut plus. Or, la position stoïcienne est exactement à l'opposé de cette position pascalienne, puisque ça consiste au contraire à garder sa vie bien à l'abri, à se mettre *tutus.* C'est par là que cette position rencontre la réprobation de l'idéal commun. L'idéal commun, c'est une expression un peu faible. L'idéal commun, c'est ce qui s'est formé pour nous avec le judéo-christianisme. La religion n'est pas la sagesse. C'est même tout à fait distinct puisque là, au contraire, il faut mettre en jeu.

Parti donc de la position de cette incarnation extrême du signifiant maître, c'est le sujet lui-même qui finit par incarner *volens nolens* cette position de tout souffrir. Ce n'est certainement pas une position univoque, mais je me contente là de montrer l'affinité qu'il peut y avoir, et qu'il y a eu historiquement, entre le signifiant maître et l'objet *a.*

Vous savez que Lacan a été chercher une autre position subjective pour situer le psychanalyste. Il a été chercher le saint. Le saint! s-a-i-n-t! Pas le sein! Je parle là d'une position subjective. Il n'y a pas de position subjective de sein comme grande incarnation historique, encore qu'on pourrait chercher... Un écrivain américain récent s'était consacré, dans un roman, à nous narrer les difficultés d'un individu qui se retrouvait métamorphosé en sein. C'est une autre métamorphose que celle de Kafka, plus distrayante, plus facile à lire, un peu pornographique sur les bords. C'est un effort pour nous montrer ce que serait la

subjectivation de cette partie du corps. Le sujet qui habite ce sein nage dans la jouissance, mais passons...

Il s'agit pour nous du saint, et dont Lacan, comme vous le savez, identifie la position à faire le déchet, c'est-à-dire à tout souffrir. Vous savez que pour ce qui est de faire tout souffrir, le christianisme mobilise des puissances dans lesquelles défaillerait le Stoïcien, même avec celles qu'il peut évoquer. La puissance diabolique peut justement s'attacher au saint pour lui faire tout souffrir - et c'est même lorsqu'elle s'y attache que sa sainteté se fait vraiment valoir.

Si j'avais eu un peu plus de temps pour travailler, j'aurais développé cette position-là, en particulier à partir du petit opuscule d'un auteur que Lacan, je le suppose, aimait bien, puisqu'il l'a cité dans son Séminaire des *Psychoses*. Il s'agit de Festugière, aujourd'hui disparu, qui était un érudit tout à fait méritoire. Il n'était pas un saint mais il avait consacré beaucoup d'études à la sainteté. Il avait cherché l'antiquité de la sainteté chrétienne à partir des Grecs, et cela en se repérant sur un signifiant, à savoir sur le mot qui en transcription latine est *agios*, que vous retrouvez dans *agiographie* et qui désigne la vie des saints. Il s'est donc fixé sur ce signifiant. Ca n'a aucun rapport - mais on pourrait l'établir - avec le signifiant qui concerne un certain nombre d'échanges financiers et bancaires. Il s'agit là du terme grec.

Le père Festugière notait que cette idée d'être un saint est quand même une création récente et que, chez les Grecs, il n'est pas question de ça. Les Grecs emploient certainement ce terme mais ils ne l'emploient qu'à propos de certains lieux, de certains objets, de certains actes. Ils ne l'emploient jamais à propos de l'homme. Dans L'Ancien Testament, il est sans doute question de sainteté. Il y a, par exemple, une sainteté transmissible par la consécration, par le rite. Il y a aussi une sainteté que l'on obtient par communication directe avec la divinité. Mais quand il s'agit *du* saint, c'est strictement réservé à Jéhovah: le Saint ou le Très Saint. C'est seulement à Dieu que cette prédication peut être attribuée. De la même façon, quand il est question des saints dans la version grecque, ça qualifie la communauté hébraïque. On dit les Saints quand il s'agit de qualifier les Hébreux comme race, comme ethnie choisie de Dieu. Il faut attendre *Le Nouveau Testament* - c'est ce que note le père Festugière - pour que Jésus bénéficie aussi du singulier: *le* saint, et que les disciples de Jésus puissent également être qualifiés de saints. Les saints sont alors ceux qui suivent Jésus. C'est ce qui est offert aux chrétiens. Ca épouse ce changement d'élection qui marque la différence du Nouveau Testament.

Atteindre le statut du saint - pour le dire le plus simplement -, ça implique une certaine mort à soi-même, une mort de l'homme naturel, une mort de l'homme pécheur en tant qu'il tient au premier Adam, Adam le premier homme, et une renaissance du second Adam qui est Jésus. A cet égard, la position du saint, telle que le père Festugière la situe, est précisément liée à cette renaissance du sujet sous une autre guise, dans une autre relation. C'est la condition pour savoir faire le déchet.

Vous avez l'écho de ce thème - je vous le montrerai - très précisément dans les *Ecrits*. En effet, ce dont il s'agit aussi avec la fin de l'analyse, c'est d'une "renaissance" - entre guillemets parce que c'est là un des termes dont il faudra se démarquer, car toutes les conversions et les initiations se qualifient en définitive à partir d'une renaissance du sujet, et, notre travail à nous, à nous qui opérons hors de la sagesse de la religion, hors des initiations et des conversions, c'est d'arriver à situer le terme de notre opération dans son rapport à celle-ci mais aussi dans sa différence. Notre travail, c'est d'arriver à rendre la passe laïque. C'est spécialement difficile parce que ce qui nous retient et nous pèse, c'est justement l'affinité en question.

Dans *L'Ethique de la psychanalyse*, Lacan fait le mérite d'un saint qui est saint Martin. Vous devez connaître dans l'imagerie commune l'histoire de saint Martin qui, soldat romain, et donc du côté du discours du maître, aperçoit un misérable individu, prend son manteau et le coupe en deux pour lui en donner la moitié. La thèse de Lacan, c'est que ce n'est certainement pas ça qui lui a valu d'être un saint. Le saint, au sens de Lacan, ne fait pas la charité. Il fait le déchet. Lacan oppose les deux. Celui qui fait la charité - et c'est ce que le christianisme a essayé d'inculquer aux riches - donne une partie de ce qu'il a. *Puisque tu as, donne une partie de ce que tu as!* A cet égard, ce n'est pas un extrémisme.

On voudrait nous dire que ça consisterait à aimer son prochain comme soi-même. C'est une phrase, aimer son prochain comme soi-même, que Lacan commente aussi bien dans son "Kant avec Sade". C'est même une phrase-clef. Vous savez que Lacan a pour elle la même répulsion que Freud qui en témoigne dans *Malaise dans la civilisation*. Au fond, l'altruisme, c'est ce qui est tout à fait naturel au bien: le bien se partage. Mais ce qui nous occupe, c'est justement ce qui du sujet ne peut se partager - ne peut pas se partager parce que le sujet ne l'a pas. C'est ce que fait valoir Lacan à propos de saint Martin: *"Saint Martin partage son manteau, et on en a fait une grande affaire, mais enfin, c'est une simple question d'approvisionnement. L'étoffe est faite de sa nature pour être écoulée, elle appartient à l'autre, donc à moi. Sans doute touchons-nous là un terme primitif, le besoin qu'il y a à satisfaire car le mendiant est nu. Mais peut-être au-delà du besoin de se vêtir, nous revient-il autre chose, à savoir que saint Martin le tue, ou le baise. C'est une tout autre question de savoir ce que signifie, dans une rencontre, la réponse non de la bienfaisance, mais de l'amour."*

C'est un passage qui me paraît spécialement pivot dans *L'Ethique de la psychanalyse*. C'est de plus un passage qui s'illustre facilement, si vous voyez ce que je veux dire. Pourquoi mettre en rapport la bienfaisance et l'amour? C'est que la bienfaisance repose sur l'avoir - donner ce qu'on a - et que l'amour, dans sa définition lacanienne, c'est donner ce qu'on n'a pas. Si cette définition de l'amour, que Lacan a maintenue tout au long de son enseignement, vous paraît opaque, eh bien, pensez à saint Martin où c'est le contraire. A cet égard, aimer son prochain comme soi-même suppose d'abord que ce qui est foncier au sujet c'est l'amour de soi. C'est ce dont la psychanalyse conduit précisément à douter, parce que ce qu'elle met au centre, ce n'est pas l'amour de soi, mais ce que Freud a accroché comme la pulsion de mort.

A cet égard, ce que signifie le prochain et le coeur de moi-même, c'est ce que Lacan a approché dans *L'Ethique* sous le nom de la Chose: *"Chaque fois que Freud s'arrête comme horrifié devant la conséquence du commandement de l'amour du prochain, ce qui surgit, c'est la présence de cette méchanceté foncière qui habite en ce prochain. Et dès lors elle habite aussi en moi-même. Et qu'est-ce qui m'est plus prochain que ce coeur en moi-même qui est celui de ma jouissance dont je n'ose approcher? Car dès que j'en approche surgit cette insondable agressivité devant quoi je recule, que je retourne contre moi et qui vient, à la place même de la loi évanouie, donner son poids à ce qui l'empêche de franchir une certaine frontière à la limite de la Chose."*

Chaque tournure mériterait un commentaire, mais vous en avez déjà peut-être la situation avec ce que j'ai commenté de ce terme de la Chose. Ca veut dire, en tout cas, que le saint lacanien, qui n'est pas le saint de la bienfaisance, est le saint qui se voue à incarner ce prochain. Il se voue à incarner ce prochain mais il ne réclame pas l'amour, même si, à l'occasion, on le lui propose sous les espèces de l'amour de transfert. Le saint se voue à incarner pour un sujet le coeur de son être. On va revenir là-dessus, parce que je n'aimerais pas rester là sur ce qui est simplement pathématique et approximatif, mais arriver à vous conduire de ces nuées, précises néanmoins, jusqu'à la mathématisation que Lacan a tenté d'en donner.

Pour ce faire, quittons un peu les figures historiques, les incarnations de positions subjectives que l'on ne trouvera jamais que d'une façon approchée dans l'Histoire, et essayons de situer exactement la place du signifiant maître, puisqu'il convient de distinguer le signifiant maître et sa place. Je voudrais quand même vous rendre attentif au fait que la place de ce signifiant maître, au départ des quatre discours, celle qui est en haut à gauche et où se fait ensuite la rotation des termes, est marquée du signifiant indice 1. C'est avec ça que l'on voit le mieux à quoi répond l'invention des mathèmes. Ce S1 est un repérage de dimension signifiante pure. Ca aide simplement à ne pas le confondre avec les autres S qui se promènent. C'est un repérage de dimension signifiante pure qui a l'avantage de permettre de capter, de fixer une identité qui apparaît sous des formes diverses. On ne pourrait pas le faire équivaloir de façon simple avec aucun des termes que Freud a avancés. C'est pour ça que Lacan a introduit ce S1. Il n'est pas interdit d'inventer des mathèmes mais il faut inventer les bons, c'est-à-dire ceux qui une fois inscrits mettent de l'ordre et font voir la parenté, les affinités, voire l'identité de phénomènes qui paraissent disjoints.

Freud avait bien observé que dans ce qu'il appelait le délire d'observation, il y avait une *instance* - c'était son terme - dont on pouvait voir la parenté avec ce qui, chez l'individu

normal, est la loi de la conscience. Ce qu'il appelait instance, c'était le facteur d'identité entre les incidences diverses qu'il situait en série. Freud a monnayé ça en l'appelant d'abord idéal du moi. Mais l'idéal du moi - je ne dis pas là un secret - ça n'existe pas. C'est une expression de Freud pour situer un certain type de phénomènes qu'il essaye de structurer par rapport au moi idéal. C'est une élucubration, une invention de savoir produite par Freud pour mettre en ordre un certain nombre de phénomènes.

Vous savez que ça s'est compliqué par la suite, puisqu'il a admis quelque chose qu'il a appelé le surmoi. Alors on se pose des questions entre l'idéal du moi et le surmoi: quand est-ce que Freud emploie un terme et quand est-ce qu'il emploie l'autre, etc. Vous savez qu'il y a aussi la question de l'identification, la fonction majeure que peut avoir tel élément dans l'identification, et que Lacan, à ce propos, est allé pêcher dans Freud l'expression de *trait unaire.*

Lacan a continué pendant très longtemps a utiliser ces termes freudiens, mais toutes ces expressions, par un mouvement théorique qui est second par rapport à Freud, lui sont apparues comme des incidences diverses d'une identité, et c'est pour cela qu'il a formé ce S1. Traitant l'enseignement même de Freud comme un phénomène théorique, Lacan le surclasse, si je puis dire, par ce repérage signifiant. Il a continué de manier les termes freudiens jusqu'à ce qu'il les simplifie par cette écriture, et c'est pourquoi ce n'est pas un paradoxe de ma part que de dire que son effort est un effort de simplification.

Ca demande évidemment d'avoir une idée de l'ensemble des significations qui sont happées par ce signifiant tel que Lacan l'écrit. C'est la même chose, même si c'est plus complexe, avec l'objet *a*. Là aussi, toute une gamme de phénomènes épars dans la littérature analytique et dans l'expérience est, à un moment donné, happée dans le signifiant que Lacan propose. Ca permet une réordonnance, une restructuration de l'expérience.

Ce S1 n'apparaît pas dans les *Ecrits* mais il y a, par contre, une référence au trait unaire. Pour vous donner une idée du reserrage, voyez comment Lacan le définit: *"Le trait unaire, c'est d'abord ce qui comble la marque que le sujet tient du signifiant. C'est aussi ce terme qui aliène le sujet dans l'identification première qui forme l'idéal du moi."*

Si on décompose ce paragraphe, on s'aperçoit qu'il y a deux incidences. C'est déjà une formalisation du problème. Il y a d'abord la supposition d'un sujet initial qui, par l'effet du signifiant, tient une marque. Ca, c'est le sujet barré. C'est la première incidence du signifiant. C'est en quelque sorte l'émergence du sujet. La seconde incidence du signifiant, c'est l'identification de ce sujet comme barré à ce que Lacan reprend de Freud comme idéal du moi, et qu'il écrit, lui, I(A). Ca dit que ce signifiant est emprunté à l'Autre. On a là la marque invisible du signifiant qui aliène le sujet dans l'identification. Vous voyez qu'il distingue deux moments: le moment où le sujet se trouve barré, et le moment où ce sujet se trouve aliéné dans l'identification de l'idéal du moi. Il est encore donc question, là, d'une double incidence.

Quand Lacan écrit ensuite simplement S1/$ - mathème qu'il commente dans "Position de l'inconscient" -, il essaye d'écrire d'un seul coup ces deux temps distincts, à savoir, premièrement, le signifiant en tant qu'il barre le sujet et qu'il le constitue, en le barrant, comme sujet proprement dit, c'est-à-dire comme sujet de l'inconscient, et, deuxièmement, le mouvement par quoi ce sujet se trouve identifié dans le signifiant. C'est seulement au moment où Lacan entreprend d'écrire ces deux temps en un seul - et il y faut, car c'est là paradoxal, toutes les ressources d'une rhétorique que l'on peut dire baroque -, c'est seulement à ce moment qu'il produit ce terme de S1. Ce terme est comme un point de capiton donné à l'enseignement de Freud. Je dirai d'ailleurs que les mathèmes de Lacan sont autant de points de capiton de l'enseignement de Freud.

Pour vous donner une idée de ce que ça donne quand Lacan essaye de dire les deux choses à la fois, voyez ce passage que je vous ai déjà cité: *"Le sujet donc, on le lui parle pas. Ca parle de lui [*le signifiant est d'abord dans l'Autre*], et c'est là qu'il s'appréhende, et ce d'autant plus forcément qu'avant que du seul fait que ça s'adresse à lui, il disparaisse comme sujet sous le signifiant qu'il devient, il n'était absolument rien."*

Cette phrase de la page 835, si on la compare avec celle de la page 808 que je vous ai déjà mentionnée, ça nous donne exactement le type de mathématisation que Lacan opère. Ici, le signifiant précède le sujet, lui est antérieur. Eh bien, S1 ça exprime à la fois le signifiant

comme antérieur au sujet et comme le barrant de son incidence, et le signifiant en tant qu'attirant à lui le sujet barré dans l'identification.

Le S1 fait disparaître toute une classe de problèmes. Bien sûr, ça en fait naître d'autres, mais le déplacement de Lacan dans Freud fait disparaître une certaine classe de problèmes. S1, ça écrit que le sujet est appelé à être par le signifiant, que le sujet est appelé à être dans le discours de l'Autre, et qu'en même temps qu'il est appelé à être, il est appelé à disparaître. Dès lors, il n'existera plus que comme dispars, comme morcelé: dispar-être. S1, le signifiant maître, chez Lacan, ça écrit tout cela à la fois.

Il est un fait que dans la théorie de la psychanalyse, le signifiant maître a été reconnu. Il est reconnu et nommé par Lacan comme une opération sur ce qui a été élaboré dans la psychanalyse. Il n'y a même, à cet égard, pas d'expérience qui mette mieux le signifiant maître en valeur que la psychanalyse. Quand nous voyons une grande armée telle l'armée napoléonienne, par exemple dans *Guerre et paix,* ça illustre le signifiant maître mais ça ne le dégage pas comme l'expérience analytique où il n'y a pourtant pas tout ce monde-là, où il y a seulement deux personnes qui ne se tirent pas dessus. Pourquoi? Eh bien, parce que le signifiant maître abrège une des conditions fondamentales de la représentation du sujet. Ca nous indique que le sujet est saisi par ses signifiants.

On peut, au fond, se poser la question de savoir dans quelle mesure le Nom-du-Père est un signifiant maître. Est-ce que c'est *le* signifiant? On peut dire que oui, en tant que ce Nom-du-Père est en soi un *qu'il meure.* Ca conduit, entre parenthèses, à s'imaginer toujours qu'il y a un désir du père et que ce désir ne peut être que la mort. Ca conduit, par exemple, à des considérations, à des imaginations sur le désir de mort du père pour ses rejetons, qu'ils soient physiques ou spirituels. Eh bien, je ne crois pas du tout à ce désir mortifère du père. C'est en fait une imaginarisation de la mortification que le signifiant comporte en lui-même. Ce qu'on imaginarise comme le désir de mort du père n'est rien de plus que ce mouvement-là qui comporte évidemment la mortification signifiante du sujet. Le seul point, c'est que l'on sait que la structure de ce signifiant maître est plus complexe. Elle est plus complexe parce que, d'un côté, le signifiant maître, c'est seulement ça: S1, et que, d'un autre côté, S1-S2 est aussi bien sa structure complexe.

Vous pouvez dire, bien sûr, si on les distingue, que le premier est le signifiant maître et S2 le signifiant esclave. Mais si on les traite ensemble, le Nom-du-Père c'est davantage le second, parce que le premier a encore pour fonction de représenter le sujet, tandis que le second ne le représente pas. Ca suffit à introduire pour ce sujet une division - une division que Lacan a essayé d'illustrer mathématiquement.

Il faut bien voir que l'idée d'articulation est une idée que nous devons au structuralisme dans ce qu'il a de plus approximatif, et il faut bien voir que toute une partie de l'enseignement de Lacan est une déconstruction du structuralisme. On s'imagine que quand des éléments sont articulés pour faire un système, ça comporte que les signifiants vont bras dessus bras dessous. Eh bien, l'articulation qui concerne le signifiant maître telle que Lacan l'a construite, elle n'a justement rien à faire avec ce genre d'articulation-là, ce genre d'articulation structuraliste. L'idée d'articulation chez Lacan, qui est tout à fait présente, ne comporte pas du tout que les signifiants vont ensemble, mais que d'une façon essentielle ils ne peuvent pas aller ensemble.

Vous savez par quoi Lacan a illustré ça ? - je m'avance ici avec précaution, un peu sur la périphérie... Il l'a illustré quand il a été en mesure de simplifier Freud avec une opération élémentaire de la logique des classes, à savoir la réunion et l'intersection, où il a situé l'aliénation et la séparation. Vous devez savoir qu'il a pris valeur de ce que la langue elle-même nous propose pour rendre compte de ce nouveau type d'articulation où les termes ne vont pas ensemble. Il a été chercher la formule de *la bourse ou la vie* où il y a précisément une articulation fondée sur une incompatibilité.

Vous pouvez facilement vous représenter ça. C'est la version Scapin du *qu'il mourut.* Au lieu d'avoir le vieil Horace, on a Scapin et son maître qui sont attaqués par des brigands. On a là une tout autre configuration que le contexte cornélien. C'est la logique de la bourse ou la vie. Si vous vous trouvez dans cette structure, vous vous apercevez que ça se présente comme un choix, et, de plus, un choix forcé. Un choix forcé, ça veut dire exactement que vous continuez votre chemin sans la bourse. Si vous êtes Scapin et si vous vous faites attaquer par trois brigands, ce qui est exclu c'est que vous continuiez votre chemin avec la

vie et la bourse. Autrement dit, cette structure articule la bourse et la vie mais elle les articule justement sous les espèces de les séparer, de les disjoindre. Ca s'appelle d'ailleurs, dans le langage des arsouilles, vous soulager. Ca veut dire qu'avant d'arriver au détour du chemin, vous êtes tout à fait articulé à votre bourse, et qu'ensuite vous y êtes toujours articulé mais sous les espèces que vous lui dites bonsoir et que vous ne la verrez jamais plus.

Cette histoire amusante est justement celle que Lacan choisit pour illustrer l'articulation de S1 et S2. Il n'y a pas trente-six façons d'écrire ça. La vie, on va la représenter par un premier cercle. La bourse, on serait tenté de la situer dans un autre cercle, mais pas du tout: la bourse elle est ici, elle est dans la zone commune aux deux cercles:

Schéma 1

B V

Quand on me dit *la bourse ou la vie*, on me donne le choix entre ces deux ensembles. Ca veut dire que le choix forcé c'est, ou bien ce qui n'est que vie dans cet ensemble, ou bien la bourse mais en tant qu'elle est disjointe de la vie. On peut dire que ces deux termes sont symétriques mais c'est illusoire. Ca supposerait qu'ici il y a la bourse, que là il y a la vie, et que vous choisissiez une des deux parts. Mais loin que vous ayez un choix structuré ainsi, vous avez un choix où la bourse, qui apparemment nomme le symétrique de la vie, est en fait incluse comme partie dans l'ensemble vide. Dans le langage, on vous dit *la bourse ou la vie* comme si les deux termes étaient symétriques, mais, en fait, vous n'avez pas le choix. Vous n'aurez la vie qu'en tant qu'elle sera écornée. Ca veut dire qu'en tous les cas, sur les deux, vous pouvez en avoir un mais pas les deux. Ce *pas les deux* est une proposition essentielle à la logique du signifiant, dans la mesure où S2 peut représenter l'ensemble de tous les signifiants moins un. Ca veut dire qu'en tous les cas vous n'aurez pas le tout. Cette petite affaire comporte qu'en tous les cas il y a une part qui disparaît, toujours la même. Ca vous donne l'idée qu'à rentrer dans le discours, une perte est inscrite d'emblée. Au fond, la position stoïcienne consiste à faire l'impasse sur cette logique-là. Ca consiste à avoir toujours déjà perdu la bourse, et certainement pour choisir la vie, mais une vie ravalée, une vie disjointe du désir. Le sujet qui ne veut rien faire, c'est le sujet qui essaye de déjouer le choix forcé que comprend l'articulation.

A l'opposé de ce signifiant maître et de la logique qu'il comporte, il y a le produit de l'opération de cette identification première, c'est-à-dire une jouissance qui échappe à l'économie de la représentation. C'est ce qu'il reste à situer dans le schéma de la métaphore paternelle que nous allons retrouver sous une autre forme.

Il suffit à ce schéma, pour s'articuler, de deux éléments signifiants. Simplement, le second se trouve à deux places, et le quatrième terme est, lui, hétérogène. La question est de savoir ce que ça veut dire. Ce que ça veut dire dans la doctrine pansexualiste, c'est que c'est à ça que se résume tous les effets de signification. L'idée de Freud, avec la castration, c'est qu'en définitive le vrai sens de cet *x* c'est *moins phi*, c'est-à-dire une castration. Lacan a écrit cela négativement: (-), jusqu'à ce qu'il vienne à l'écrire positivement comme signifiant de la jouissance: o. C'est ça qui fait pour nous la question de cette place-là où Lacan finira par mettre l'objet *a*. La valeur de son Graphe du désir n'est que celle-là. Je dirai même qu'il l'a produit dans un écrit au moment où il était déjà au-delà. La première valeur de l'opération, c'est de faire tourner la jouissance à la castration, au sens où la castration est une négativation de la jouissance. Ca qualifie une perte de jouissance - une jouissance insuffisante, insatisfaisante.

On pourrait s'en tenir là puisque le chemin, qui dans le Graphe va de la jouissance à la castration, apparaît irréversible. Mais la question, qui n'a pas pu ne pas s'imposer à Lacan, c'est que l'on ne peut pas réserver la jouissance à ce qui est de l'ordre imaginaire. Les rare fois où Lacan parle de la jouissance avant ses derniers textes des *Ecrits*, c'est précisément de la jouissance dans l'ordre imaginaire. Mais il faut bien un moment où l'on doit prendre

en compte qu'on ne peut réserver la jouissance à l'imaginaire. Le symptôme aussi est sorti de son âge d'or. On ne peut plus penser que le symptôme n'est qu'un message.

Parler des modalités de la jouissance au-delà de la castration, ça appelle à resituer justement ce qu'est le désir. Le désir est certainement antinomique par rapport à la jouissance, puisque, pour s'établir, il suppose déjà une solution de continuité de la jouissance, une solution qui est une rupture de la jouissance. C'est dans ce sens que la castration n'est pas le contraire du désir. Ce signifiant phallique, sa solution pour émerger, c'est précisément une solution de continuité. C'est là le point de départ de Lacan sur la sexualité féminine.

Il ne faut là seulement élucubrer sur ce que Lacan a amené avec le *Séminaire XX*. Son point de départ sur la sexualité féminine, c'est exactement ça, et ça lui permet de remettre en place les élucubrations freudiennes sur l'envie de pénis. Il n'y a pas d'envie du pénis chez la femme comme on l'entend. Il y a une aspiration - Lacan dit un effort - de la jouissance féminine pour se libérer comme désir. Chaque fois que Lacan essaye de définir cette jouissance indescriptible, il la décrit comme une jouissance *"enveloppée dans sa propre contiguïté".* Ca dit exactement qu'il faut une rupture de cette continuité de jouissance pour que le désir soit libéré. Ce qu'on appelle la castration chez la femme, c'est ce qui rompt, c'est ce qui doit rompre cette continuité de jouissance pour que le désir s'en libère - qu'il s'en libère, dit Lacan, *"à l'envie du désir mâle"*. C'est comme ça qu'il réécrit l'envie du pénis. Il en profite d'ailleurs pour établir une disjonction complète entre le transsexualisme masculin et le transsexualisme féminin. Dans le transsexualisme masculin, il y a du théâtre, tandis que le transsexualisme féminin, qui aspire à l'homme, le fait avec beaucoup de naturel parce que c'est dans la veine même de la sexualité féminine.

Le terme d'envie du pénis se déplace. Il qualifie, non pas l'organe, mais l'effort tendu vers le désir. C'est dire que le désir n'est pas naturel à la femme. C'est la jouissance qui lui est naturelle, et c'est pour cela qu'on a promu comme thème la jouissance féminine et pas du tout le désir féminin. Cette jouissance a une spécificité, car la rupture de sa continuité ne s'obtient pas avec aisance comme chez le mâle. Cette jouissance, en effet, n'est pas localisée comme chez le mâle. Il y a, bien sûr, des pratiques qui essayent d'opérer cette localisation sur la jouissance féminine. Les pratiques d'excision, elles ont un but. Elles ont un but tout à fait clair: rompre la contiguïté de la jouissance féminine au prix de l'anéantir s'il le faut. Il s'agit d'opérer dans le réel cette rupture de contiguïté. Je vais vous laisser sur ce point jusqu'à la semaine prochaine.

Jacques-Alain Miller
Cours du 9 mars 1983

J'insiste sur la disjonction de deux registres qui, dans la pratique elle-même, peuvent être commodément résumés par les deux termes de symptôme et de fantasme. Ca ne se limite pas à ça, puisque ça comporte la perception que l'inconscient structuré comme un langage est une vérité mais une vérité partielle. Non pas une vérité partielle concernant l'inconscient lui-même - concernant l'inconscient c'est une vérité exhaustive - mais une vérité partielle concernant le champ de la pratique analytique, et spécialement concernant sa finalité. Ce n'est pas là une remise en cause de l'enseignement de Lacan. C'est tout le contraire! C'est un effort pour se rapprocher de sa recherche, de son avancée qui, prenant son départ - c'est toujours le seul que nous ayons - de la constatation que l'inconscient freudien est structuré comme un langage, en est venue à buter sur le fait qu'il y a dans la pratique autre chose que le signifiant. Ce cours a donc pour fonction d'insister là-dessus, et selon les termes de Lacan: *"Si tout est structure, pas-tout est signifiant"*. Il y a là un écart qui vaut la peine d'être mesuré, puisque la structure, nous cherchons à l'articuler en terme signifiant aussi bien.

La reconnaissance que l'inconscient est structuré comme un langage laisse à part un champ que viennent peupler, par exemple, les techniques du corps. Elles arrivent à avoir une crédibilité, même si cette crédibilité est limitée, même si elles sont en fait soumises à la mode - je veux dire qu'il y en a des nouvelles qui se substituent continuellement aux anciennes. Nous pouvons facilement les considérer comme discréditées par ce mouvement même de la mode, mais il n'en reste pas moins qu'elles se substituent en quelque sorte à la même place, et qu'elles acquièrent une crédibilité transitoire parce qu'il y a quelque chose qui nous croche, nous accroche au pas-tout signifiant. Il ne sert à rien de dire que c'est une illusion, un leurre. Il y a là, au contraire, une place à reconnaître et à inclure, à rendre opératoire dans la pratique analytique. Ce n'est donc pas là une remise en cause de l'enseignement lacanien. Je pense au contraire que l'on voit, à partir de cette perspective, se mettre en place des tentatives et des résultats toujours recommencés de Lacan, et que nous pouvons, de ce point de vue, arriver à répartir et à coordonner des morceaux qui apparaissent épars dans cet enseignement.

La question pour Lacan a été de rendre opératoire, articulable, pensable, ces deux dimensions à la fois, et de ne pas réserver la logique et la raison à la dimension signifiante pour abandonner le reste à une vague manipulation. Il faut dire que, la plupart du temps, on se contente de ça. Quand on aborde les choses par l'inconscient structuré comme un langage, pour ce qui est du reste, c'est-à-dire pour ce qui est de l'ordre de l'incarnation, de la présence physique, on laisse ça à une sorte de petit bonheur la chance. A cet égard, on laisse aussi le fantasme dans son usage fondamental au petit bonheur la chance. Eh bien, il s'est agi pour Lacan d'y situer des opérations logiques, y compris pour l'élément qui n'est pas signifiant dans la structure subjective. Il s'agit d'opérer avec dans la structure. Ca se trouve aussi à se répartir sur les deux versants que j'ai dits. Disons qu'au niveau de la pratique, nous posons symptôme et fantasme, et qu'au niveau où il s'agit d'opérations, nous posons aliénation et séparation.

J'ai été, à cet égard, plutôt content d'entendre les références qui étaient faites à ces deux opérations lors des Journées d'études qui ont eu lieu la semaine dernière, qui étaient consacrées à la psychanalyse des enfants et qui se sont efforcées d'obtenir un progrès dans ce champ - un progrès qui consisterait à donner une place exactement délimitée à cette psychanalyse des enfants dans le champ freudien, puisque cette place est pour la règle incertaine. Le qualificatif de *psychanalyse des enfants* est en même temps mis en cause, mis entre guillemets. Il y a donc eu ces Journées d'étude qui marquaient là un commencement de cernage de cette psychanalyse des enfants. On y a d'ailleurs consacré un projet d'un Centre de recherche sur l'enfant dans le discours analytique. Si on prélève un certain nombre de lettres initiales, ça donne le nom de CEREDA. Le CEREDA a cette ambition d'arriver à donner une juste place à cette psychanalyse des enfants, et en s'aidant - si j'en crois ce que j'ai entendu samedi dernier - du repérage que Lacan donne de l'aliénation et de la séparation.

Ces deux opérations de l'aliénation et de la séparation n'existent évidemment pas au ciel des Idées. Lacan les a produites, les a inventées pour essayer de rendre opératoire les deux dimensions du sujet. L'enfant débile, voire psychotique, est certainement un champ tout à fait privilégié pour tenter de voir à l'oeuvre ces deux opérations, et précisément ce que cet enfant n'accomplit pas - on le suppose - de ces deux opérations où se répartit la causation du sujet. En effet, l'inscription du sujet dans le signifiant ne suffit pas à achever la causation des sujets. Il y faut aussi une autre opération qui ne concerne le signifiant que par le fait que le sujet s'en exclut. Il faut les deux opérations - la seconde fermant la première.

Ces deux opérations ne remettent pas en cause le fondement qui est notre point de départ et qui est le langage. C'est ça qui distingue les lacaniens, même ceux qui ne sont entrés qu'à moitié dans l'enseignement de Lacan. Ce qui distingue les lacaniens parmi les psychanalystes, c'est qu'ils posent que, y compris pour l'enfant débile ou psychotique, l'Autre est déjà là. Je dirai que cette position n'est pas négociable. L'Autre est déjà là. Entendez-le à ce niveau minimum: le langage est déjà là, que l'enfant parle ou ne parle pas. Le langage préexiste. Que vous arriviez ou non à apprendre la grammaire, la grammaire, elle, est déjà là. Elle n'est pas forcément déjà là dans les traités de grammaire, dans la mesure même où vous n'en savez rien du tout si vous n'êtes pas allé assez loin dans vos études, mais la grammaire, elle, elle s'en fiche. Et non seulement la grammaire, mais aussi bien le vocabulaire, le lexique.

C'est déjà quelque chose qui limite toute les problématiques de l'apprentissage qui consistent à vouloir toujours tenter de faire naître le langage à nouveau. C'est là une question qui peut être suspendue et même qui doit l'être. Il faut entendre l'Autre comme déjà là, comme une préexistence du langage et de sa structure. Il y a comme une illusion, quand on prend les choses par le biais de l'apprentissage, d'oublier ce fait. L'Autre est déjà là veut dire que le discours, et non seulement le langage, préexiste aussi: le discours dont un enfant est sujet - sujet au sens précis où Lacan le formule, à savoir que ça parle de lui. Peut importe qu'il ne naisse jamais, cet enfant! Le fait qu'on parle de lui peut très bien conduire à empêcher sa naissance. On est donc bien forcé de poser que ça parle de lui avant lui. Ca fait d'emblée de lui ce que Lagache appelait un *pôle d'attributs.* C'est ce que Lacan reprend en marquant que les attributs sont des signifiants. En tout état de cause, ça fait de l'enfant un pôle de signifiants. Les signifiants sont déjà amassés bien avant qu'il montre le bout de son nez.

De ce fait, évidemment, il y a une attente - une attente qui précède cette venue au monde, et qui se fait sur le fond d'une répartition signifiante où l'enfant ne peut rien. Par exemple, une répartition entre mâle et femelle qui l'obligera à se situer d'un côté ou de l'autre. Comme le dit Lacan: *"Qu'il naisse un peu hermaphrodite pour voir!"* Cet enfant à naître est donc d'emblée un enfant négocié. C'est notre sort à tous. Il est négocié comme enfant à reconnaître, enfant à succéder, enfant prévu, enfant prédestiné à attacher l'un à l'autre la mère et le père, ou à les séparer, destiné déjà à être un enjeu de la rivalité qui peut donner son style au non-rapport sexuel. Etre un enjeu, voire un appât ou, aussi bien, être négligé, abandonné. Un enfant localisé déjà dans travail, famille, patrie. On n'échappe pas à cette trinité. Il faut dire qu'elle a plus de consistance que la républicaine... Tout cela, c'est ce *ça parle de lui* - ce *ça parle de lui* qu'il faut prendre dans sa massivité. Ca donne d'ailleurs au sujet, si je puis dire, une paranoïa de naissance. C'est aussi bien ce que le masochiste essaye de reproduire sur sa scène, à savoir d'être négocié comme le dernier des derniers.

Tout ceci était pour vous faire approcher d'une façon imagée ce *ça parle de lui.* Mais le sujet - et c'est là que se situe le problème -, on ne peut pas le poser comme déjà là. C'est ça qui le distingue spécialement de l'Autre. L'Autre, au fond, nous posons qu'il est déjà là dans le réel. C'est, si vous voulez, notre position scientifique, pour autant que la science consiste à admettre et à se régler sur la présence symbolique dans le réel. C'est là-dessus que la science, la science au singulier, c'est-à-dire la physique mathématique, a produit la coupure: en se réglant sur le fait que ça calcule dans la nature, et que si on calcule à sa suite, on arrive à produire un nombre d'effets qui n'étaient pas absolument prévisibles auparavant, par exemple envoyer un certain nombre de choses orbiter autour des planètes, voire s'y poser.

Ca, c'est ce qu'on obtient quand on se met dans le fil du symbolique dans le réel. Ce n'est pas la même chose, par exemple, que de situer l'imaginaire dans le réel. Pour les Grecs, comme le dit le père Festugière, les sources, les bois, les lieux étaient habités par les dieux. On ne pensait pas qu'ils étaient, ces lieux, habités de petites lettres et de nombres. On pensait qu'ils étaient habités par des dieux. La première pensée, quand on trouvait une source, ce n'était ni de la mettre en bouteille ni de mettre des barrages pour en extraire de l'énergie. La première pensée, là, c'était de penser à la nymphe. Quand j'étais dans les petites classes, on nous montrait tout le temps des films sur l'usine marée-motrice de la Rance. Ca faisait, évidemment, que toute la classe ne pensait qu'aux nymphes. C'est là la différence de situer l'imaginaire dans le réel ou d'y situer le symbolique.

Le sujet, au sens où Lacan le définit, c'est une conséquence du fait que l'on situe le symbolique dans le réel - le symbolique sous les espèces du signifiant, sous les espèces de ce qui s'articule et se calcule. Lacan formule: *"Sans le signifiant, il n'y aurait aucun sujet dans le réel."* Le signifiant précède le sujet, mais qu'est-ce qu'il faut encore pour que le sujet surgisse et soit causé? Cette problématique, vous pouvez l'éliminer si vous ne retenez pas que le signifiant est déjà là dans le réel et pas le sujet. Nous ne nous occupons pas de la cause du signifiant. Le point de départ struturaliste, c'est qu'on ne peut pas en parler. C'est qu'on n'a rien à en dire, sauf à délirer. Pour nous, c'est un point de départ. Là où, par contre, il y a une problématique de la causation, c'est s'agissant du sujet. C'est ça qui fait la nécessité de mettre à sa place la psychanalyse des enfants dans le champ freudien, parce que l'on peut avoir l'idée que ces enfants débiles ou psychotiques nous situent justement un point où la causation du sujet ne s'est pas bien effectuée. Evidemment, on n'en apprend rien par l'observation pure et simple. On ne peut en apprendre quelque chose que si l'on pose les bonnes questions à partir des opérations dont il s'agit, à savoir l'aliénation et la séparation.

Il y a, bien sûr, un abus dans la diachronisation de ces opérations. Prenons la première - la première au sens où, dans cette décomposition, la seconde ne peut pas venir avant puisqu'elle suppose un résultat de la première pour opérer.

Le point de départ de la première opération, c'est l'Autre. C'est le *ça parle de lui*, le moment où ça fait surgir ce *lui* en question, où ça se met à le crocher. Ce point de départ, appelons-le l'appel de l'Autre. Cet appel de l'Autre primaire, c'est ce qu'on abrège avec S1, le signifiant unaire ou primaire. *Unaire* a l'avantage par rapport à *primaire* d'effacer un petit peu l'archaïsme qui peut sembler s'attacher à ce signifiant. Cet appel de l'Autre, j'ai déjà évoqué la dernière fois ce qu'il comporte, à savoir, du même mouvement, le surgissement du sujet et son effacement en tant qu'il est désormais représenté par ce signifiant. Représenté veut dire exactement qu'il est annulé dans sa présence au moment même où il répond à l'appel. Ensuite, vous savez ce qui se produit: le sujet se trouve déporté dans le signifiant, c'est-à-dire qu'il devient tributaire d'un autre signifiant qui pourra donner un sens au premier.

Evidemment, ça suppose qu'il y ait quelque chose de préalable - quelque chose de préalable qui, dans les schémas de Lacan, se figure par un petit delta: /\. Ce delta n'est que le point de départ par lequel on peut écrire une flèche. C'est l'embouchure d'une flèche, d'un vecteur - le départ du vecteur du sujet:

>------------>

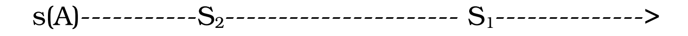
Ce quelque chose de préalable, ce delta, comment est-ce que nous pouvons le qualifier? Nous, nous ne pouvons raisonnablement le qualifier que négativement. Pour nous, c'est ce qui ne parle pas encore, ce qui n'est pas encore né à la parole. C'est ce qui justifie d'énoncer que le signifiant fait surgir le sujet à partir de l'être qui n'a pas encore la parole. Ce qui nous retient dans l'expérience des enfants, c'est précisément de se trouver devant un être qui n'a pas encore la parole et dont on se demande si le sujet a pu surgir à partir du signifiant. On n'est pas sûr que le sujet ait surgi. En tout cas, ça nous pose question. Ca n'a aucune raison de nous poser une question sur l'Autre - l'Autre qui est déjà là - mais ça en a une de la poser sur le sujet.

Le sujet, dans cet état préalable où il n'est qu'un être qui n'a pas encore la parole, nous le situons comme un sujet en instance - en instance de devenir sujet. Ca dit bien que d'une

certaine façon l'instance du sujet est là. Mais le sujet n'est là, aussi bien, qu'en insistance. Le sujet est là en insistance, et pourquoi? Pourquoi ne serait-il là qu'en insistance? Il faut s'apercevoir de ce que comporte de perte l'inscription signifiante, puisque le sujet ne surgit dans le signifiant qu'au prix de se figer en signifiant. C'est ça le changement qui est à notre portée. Le changement qui est à notre portée, c'est le changement en signifiant. L'expression *changer la vie,* qui est sûrement une expression élevée et excessive, n'a vraiment sa place que dans la psychanalyse des enfants, je veux dire la tentative d'accomplir l'opération de changement en signifiant.

Ca concerne tout un pan qui est celui du discours de l'Autre - discours de l'Autre qui fait appel du signifiant maître, du signifiant unaire, et à quoi nous sommes accrochés pour en attendre un second signifiant qui viendra nous expliquer ce qu'on nous a dit d'abord, qui viendra transitoirement faire un effet de sens. Nous pouvons exactement repérer ça sur la cellule du Graphe de Lacan. Nous mettons un S1 qui précède un second signifiant qui lui-même opère rétroactivement pour produire un effet de sens. Ce ne sont évidemment ici que des repérages de places. Il faut bien concevoir que nous n'avons pas affaire à des substances quand il s'agit de S1 et S2, car si nous situons le sujet barré au point de départ, c'est alors bien sûr ici, à droite, que nous aurons le signifiant unaire, et c'est là, à gauche, dans la position S2, que nous dirons que se produit l'effet signifié de l'Autre:

Schéma 1



Si on s'en tient là, on sait que ça nous donne une conception de l'analyse qui nous donne comme but d'historialiser les traumatismes du sujet, c'est-à-dire supposer le sujet figé dans son histoire par tel signifiant unaire, et resituer ce signifiant en opérant comme il convient, c'est-à-dire en délivrant les effets de sens dont il est susceptible. Cette idée conduirait, à la limite, à l'assomption de son histoire par le sujet. C'est supposer que la façon dont le sujet a été pris dans le discours de l'Autre est susceptible de se résorber en effets de sens. C'est la conception dite de savoir absolu, qui supposerait la transformation intégrale du savoir préalable de l'Autre en effets de sens. Le sens de l'histoire, en définitive, c'est ça. C'est la supposition que le savoir préalable peut être intégralement transformé en effets de sens. Eh bien, l'opération dite de l'aliénation a précisément pour but de montrer que justement ça ne se produit pas comme ça, et que le sens est toujours sens dessus dessous.

C'est une bien belle expression que ce *sens dessus dessous.* C'est déjà un malentendu puisque c'est une altération et une fausse étymologie. Ca s'écrivait, en effet, auparavant ainsi: *cen,* qui est une variante de *ce,* une façon de dire *ce,* comme vous avez *ce disant, ce faisant*... On est donc venu à l'écrire *sens*, alors que Vaugelas, l'arbitre du beau langage, disait qu'il fallait l'écrire *sans,* qui est le contraire d'*avec.* Littré, lui, il voulait qu'on l'écrive *c'en,* mais ça n'a pas fait école. Bref, l'opération de l'aliénation est donc celle qui respecte ce sens dessus dessous.

L'opération de l'aliénation part certainement de la chaîne signifiante. Elle part de la façon dont on peut à la fois abréger le langage et le discours: S1-S2. Le langage dans sa structure peut être réduit à la corrélation de deux signifiants. C'est d'ailleurs la définition saussurienne puisque le signifiant est diacritique et donc se pose par différence. Ca sert aussi à abréger le discours: d'abord un premier signifiant et ensuite un second qu'on peut rendre responsable des effets de sens d'un discours. L'Autre, ce n'est pas une nuée. C'est ce qu'il faut pour qu'il y ait une chaîne signifiante. C'est la façon d'abréger une chaîne signifiante. L'Autre, c'est ça:

Schéma 2

A

S_1 S_2

Comment se produit cet ensemble que nous appelons l'Autre ? On n'a rien fait tant qu'on a posé ces signifiants comme je viens de le faire, puisque c'est là, aussi bien, la formule du savoir absolu. Comment se produit cet ensemble de deux signifiants que nous appelons l'Autre? Eh bien, Lacan ne remet pas en cause la composition de code et de discours de cet Autre, mais il remet en cause sa structure.

Vous pouvez prendre cet ensemble de l'Autre comme point de départ, mais vous pouvez aussi l'engendrer. Si vous l'engendrez, vous partez d'un ensemble où il y a simplement S1 et d'un ensemble où il y a S2. Puis vous formez l'ensemble qui contient l'un et l'autre et vous obtenez l'ensemble A. L'ensemble A est à deux éléments et vous pouvez donc l'engendrer à partir de deux ensembles qui sont chacun à un élément, c'est-à-dire que vous faites l'opération dite de réunion ou d'union, qui consiste, à partir de ces deux ensembles, à prendre tous les éléments de l'un ou de l'autre, ou éventuellement des deux en même temps. Vous obtenez ainsi les éléments qui composent votre chaîne signifiante. Mais le tour de Lacan, pour former cet ensemble dans sa définition, consiste simplement en une petite modification sur cette présentation, une modification cependant élémentaire et qui se présente ainsi:

Shéma 3

B A

S_1 S_2

C'est presque pareil qu'auparavant, puisque cet ensemble-là, celui de droite, c'est votre ensemble A, où vous avez aussi S1 et S2 ensemble. Seulement, vous avez ici un autre ensemble, l'ensemble B, dont la composition est simplement S1. Par la réunion de A et de B, vous avez toujours l'ensemble A, mais cette petite modification a pourtant une conséquence. Elle a une conséquence qui nous permet de rendre crédible la relation qui lie le sujet à l'Autre dans son temps de surgissement.

Si nous partons de l'Autre comme préalable, {S1,S2}, le sujet qui a à surgir, c'est quoi? Faites-le, ce sujet, commencer là, à gauche, comme un ensemble vide qui vient se déposer et mordre sur l'Autre à l'appel du signifiant unaire qui l'attire et qui produit cette ectopie d'un ensemble sur l'autre. Cet être qui est là est happé par l'Autre, sollicité qu'il est par les effets de sens qui se produisent en S2:

Shéma 4

O ------------> S_1 S_2

Quand ces deux ensembles se sont croisés, quand le premier est entré dans l'autre, ce que nous avons c'est, d'un côté, l'être, et, de l'autre côté, le sens. C'est cela l'essence de l'opération dite de l'aliénation. C'est une façon imagée de l'inscription du sujet au lieu de l'Autre. Tout ce que nous pouvons dire de cet être, c'est que c'est l'être qui n'a pas encore la parole. C'est simplement *ce dont on parle:*

Schéma 5

ETRE SENS

S_1 S_2

Une fois que nous sommes dans cette position, si nous faisons fonctionner un choix, ça modifie sérieusement ce que nous avions auparavant. Si le sujet retient le sens contre l'être, c'est au prix de perdre l'être. Il faut bien voir que c'est un choix que nous faisons dès que nous parlons. Dès que nous nous engageons dans la parole, c'est au prix de notre être. C'est pour cela que la psychanalyse est par excellence l'épreuve du manque-à-être. Cette épreuve se paye d'un déficit d'être. On choisit le sens. On le choisit nécessairement. A cet égard, c'est un choix forcé. Il y en a - ceux dont on s'occupe à l'occasion dans la psychanalyse des enfants - qui ne font justement pas ce choix-là. Si on choisit le sens, qu'est-ce qu'on a? Eh bien, de ce côté-là, on a l'être, et, de ce coté-ci, voilà ce qu'on a comme part du sens - on n'a que ce trognon:

Schéma 6

ETRE SENS

S_2

|

S_1

Toute opération qui donne des effets de sens se paye, qu'on le veuille ou non, par un effet de non-sens. C'est ça qui dément le savoir absolu. Le savoir absolu, c'est le sens absolu, c'est le sens qui ne serait plus sens dessus dessous. Ce que comporte au contraire la psychanalyse, comme vérité du sujet, c'est qu'il n'y a pas d'effet de sens qui ne se paye d'une chute d'une partie du champ dans le non-sens. C'est cela qui schématise, au sens de Lacan, le refoulement originaire. Cette expression est restée chez Freud presque indéterminée, mais elle trouve un mathème chez Lacan. Nous pouvons dire que le refoulement originaire, c'est ça. Dès lors, le sens est toujours insatisfaisant. C'est ce que l'on vérifie dès que l'on rentre dans l'analyse des motivations. Si loin que l'on aille dans l'analyse des motivations, elles comportent une part de non-sens inéliminable. Le signifiant maître, c'est toujours un non-sens.

Ce qui nous retient chez ces enfants en difficulté, c'est qu'il y a chez eux comme une résistance à ce choix forcé. C'est celui dont témoigne l'enfant dont parle Diderot dans *Jacques le fataliste* - cet enfant qui ne veut pas commencer par dire *a* parce qu'il faudrait alors qu'il continue par dire *b, c,* etc. On peut donc faire un autre choix: celui de la pétrification. C'est cela qui fait que l'on se demande à propos de ces enfants s'il y a du sujet. Ce *y a-t-il du sujet,* il faut savoir que c'est l'effet propre de leur position. La question que nous sommes, nous, réduits à leur poser, c'est le résultat de leur choix.

Ces schémas que je viens de vous faire ne figurent pas dans Lacan, même si dans le *Séminaire XI* et "Position de l'inconscient", vous avez cette opposition de l'être et du sens. Non seulement ça n'y figure pas, mais vous avez même comme une oscillation - une oscillation parce que dans les premiers temps de sa construction, Lacan situe le signifiant

du sujet barré sous le signifiant binaire S2 - allez voir les pages 188 et 189. Par contre, page 227 des *Ecrits*, il remet sa construction d'aplomb. Je veux dire qu'il la remet à l'aplomb de ce qu'il développera par la suite.

Nous avons là, avec l'aliénation, ce dont nous pouvons nous satisfaire de nous donner le sujet du refoulement originaire, ou disons le sujet de l'inconscient. Le sujet de l'inconscient, c'est le sujet qui a été engendré par cette dialectique de quelque chose de rien du tout, appelé par le signifiant unaire pour un autre signifiant, et qui chute, qui choit, qui disparaît à cette place de S1, de telle sorte qu'il n'y a plus de sujet à cette place-là.

Nous avons là la matrice du sujet de l'inconscient. On pourrait s'en tenir là. On s'en tiendrait là si on se limitait à cette vérité que l'inconscient est structuré comme un langage, structuré comme S1-S2. Seulement - et c'est aussi bien la découverte de Freud - ce n'est pas tout. Ce n'est pas tout parce que nous avons un rapport singulier avec un certain nombre d'objets que Freud a situés comme des objets perdus. Toute la question que je reprends cette année de l'enseignement de Lacan est celle de l'articulation de ce versant-là avec l'autre. Le fait qu'il s'agisse de deux versants de l'expérience, ça vous est d'ailleurs incarné par Lacan puisqu'il a pris deux opérations qui, dans la théorie des classes, se répondent, à savoir l'union pour le premier versant, et l'intersection pour le second:

Schéma 7

A B $A \cup B$ aliénation

A B $A \cap B$ séparation

Reprenons les choses sur cette union et cette intersection. Quand vous avez deux ensembles A et B, si vous formez leur union, vous prenez tous les éléments, qu'ils appartiennent à A ou à B ou éventuellement aux deux. On prend toute la zone qui est là hachurée. Mais il y a une seconde opération qui répond à celle-là et qui est celle que Lacan a utilisée pour nous montrer la fonction de l'objet. C'est celle de l'intersection. Elle consiste à prendre cette fois-ci les éléments qui appartiennent à la fois aux deux ensembles, c'est-à-dire uniquement cette zone hachurée, qui peut se trouver vide s'il n'y a aucun élément commun aux deux ensembles. Ce que Lacan a appelé aliénation, il l'a établi à partir de l'union, et ce qu'il a appelé séparation - et il faut voir là jusqu'où va la torsion de sa formulation -, il l'a établi à partir de l'intersection. On sait tout l'imaginaire qui porte sur ce terme de séparation. Ca voudrait dire qu'on se tire, qu'on s'écarte. Mais l'écart dont il s'agit en l'occurrence, c'est une intersection. Ca reste une intersection.

L'aliénation traduit l'inscription du sujet au lieu de l'Autre en tant qu'elle comporte toujours un non-sens, en tant qu'elle situe finalement le sujet dans une vacillation du non-sens au sens - une vacillation incessante du non-sens au sens, de l'être au sens. La séparation, elle, elle répond à ce refoulement originaire mais, ce qu'elle concerne, ce n'est plus exactement le discours de l'Autre. Elle concerne le désir de l'Autre, et ça nous permet de distinguer très précisément ces deux opérations.

La séparation ne concerne pas l'inconscient comme discours de l'Autre, elle concerne le désir de l'Autre. Cette opération est essentielle dans l'opération analytique puisque Lacan marque bien que c'est là à proprement parler que nous voyons pointer le champ du transfert. Ce dont il s'agit, c'est ce que j'appellerai la rançon du manque-à-être. C'est pourquoi ce qui pour des enfants achoppe du côté de la première opération, n'est en fait saisissable que du côté de la seconde.

Qu'est-ce qui distingue là le discours de l'Autre du désir de l'Autre? Quand nous en étions à l'union, nous avions situé le S1 dans la lunule formée par ces deux ensembles.

Maintenant, nous reprenons notre S1-S2 mais nous allons écrire ça d'une autre façon dans le rapport à l'autre ensemble. C'est toujours possible à faire et c'est une possibilité tout à fait originale. Là encore nous allons constituer ça dans le champ de l'Autre, mais nous allons ne prendre, dans le premier ensemble, aucun de ces deux signifiants à quoi se résout le discours de l'Autre:

Schéma 8

S_1 S_2

C'est toujours possible à faire avec des ensembles, n'est-ce-pas? Ca consiste à dire que l'intersection est un ensemble vide. C'est tout à fait possible à dire, et ça veut dire quoi? C'est que là, précisément, nous nous occupons de ce qu'il y a de pas signifiant dans l'Autre. C'est toute la question. Il y a dans l'Autre, même si nous l'appelons le trésor des signifiants, autre chose que des signifiants. Il y a au moins un *x* dans l'Autre. Il y a un *x* qu'aucun discours de l'Autre ne comble. Il y a un *x* qui peut être repris comme un *qu'est-ce que ça veut dire,* et qui relance encore le discours, un *x* qui est aussi un *qu'est-ce qu'il me veut.* C'est précisément ce dont on va quêter la réponse dans l'Autre. C'est un *que me veut-il.*

Si on veut formaliser ça, il n'y a qu'une façon de le faire. C'est de conserver le point où il y a une intersection vide avec l'autre ensemble. C'est là que nous situons le manque dans l'Autre, qui est exactement le manque de signifiant dans l'Autre:

Schéma 9

manque dans l'Autre

S_1 S_2

C'est pourquoi Lacan, à propos de cette seconde opération, dit que l'on s'occupe de ce qu'il y a dans les intervalles du signifiant. Les intervalles du signifiant, ce n'est pas que l'on fait des pauses en parlant. Les intervalles du signifiant, c'est qu'il y a toujours place pour la question *que me veut-il.* Ce que Lacan évoque à la limite, c'est justement ce qui se passerait si, par un défaut de structure dans l'Autre, il n'y avait précisément pas ce manque-là, si les signifiants étaient si densifiés qu'il n'y aurait en définitive, dans l'Autre, que S1 soudé à S2. C'est là qu'il prend l'exemple de l'holophrase dans le *Séminaire XI.* Je vous y renvoie parce que je ne voudrais pas piétiner et que beaucoup d'entre vous lisent ce *Séminaire.* Lacan utilise le modèle de l'holophrase pour nous indiquer une solidification signifiante - une solidification telle que ne se produit pas le manque dans l'Autre. Et Lacan se met à parler de l'enfant débile: la position débile de cet enfant pourrait être située comme répondant à l'absence du manque dans l'Autre. Il ajoute que c'est le modèle de toute une série de cas - toute une série de cas qui tiennent précisément à l'absence de manque dans l'Autre. Mais nous ne sommes pas là encore au bout de nos peines.

Ce dont il s'agit dans ce second versant, c'est premièrement de ce manque-ci, du manque dans l'Autre. Au fond, ça, c'est une question. C'est une question qui est, au terme de toutes les opérations du signifiant que vous pouvez imaginer, un *x* - le *x* qui en est de toute façon le produit. Plus ça cause et plus cet *x* s'impose. C'est exactement là que vient l'opération de la séparation. La séparation, ça consiste, pour le sujet confronté au manque dans l'Autre, à y répondre par le manque que nous avons vu surgir précédemment sur le schéma de l'aliénation, à savoir $. Ce manque, qui est la disparition signifiante du sujet, qui est constitutif du sujet de l'inconscient, c'est lui qui vient comme recouvrir le manque dans l'Autre en le positivant. Dès lors, nous rendons compte de la formule de Lacan que l'on rencontre dans le *Séminaire I: "Deux manques qui ici se recouvrent."* C'est, premièrement, le manque dans l'Autre, et, deuxièmement, le manque qui tient à la disparition signifiante du

sujet. Lacan parle de *"la part prise du manque au manque"*. Ce n'est pas une abstraction. Ca donne consistance, si je puis dire, à l'intersection vide, à l'intersection entre l'ensemble vide et l'Autre.

Nous avons donc là une deuxième modalité des rapports du sujet et de l'Autre, une deuxième façon de faire avec le sujet et l'Autre, et ça s'incarne dans l'expérience. La propre disparition signifiante du sujet, qui se reproduit chaque fois que nous parlons dans la part de non-sens qu'elle comporte, le sujet a à la placer dans le désir de l'Autre. Il a à placer cette disparition dans le désir de l'Autre pour trouver une réponse à cet *x*. Ca veut dire qu'il l'incarne de son être. C'est là qu'on peut dire que le sujet retrouve, à cette place de manque dans le désir de l'Autre, son équivalence à ce qu'il est comme sujet de l'inconscient.

Pourquoi appelle-t-on ça séparation ? On appelle ça séparation parce qu'à la différence de la première opération, il s'agit d'une position où le sujet est séparé de la chaîne signifiante S1-S2. Il n'est pas imbriqué dedans. Il n'est pas intriqué dans l'Autre, il en est exactement séparé, c'est-à-dire qu'il trouve là un être disjoint de la chaîne signifiante, disjoint de l'Autre comme désir et disjoint de l'Autre comme discours. C'est une position essentielle pour situer et la pratique et la fin de l'analyse. La valeur du sujet de l'inconscient ne peut être donnée que de la place qu'il occupe dans le désir de l'Autre. C'est précisément dans la mesure où dans l'analyse le sujet est à l'épreuve de sa division, de sa division entre sens et non-sens, et du manque-à-être que cette division comporte, qu'il se trouve conduit à retrouver cette équivalence dans le désir de l'Autre.

C'est là, à proprement parler, que le champ du transfert s'ouvre - le champ du transfert tel que le situe Lacan dans le *Séminaire XI*. Le champ du transfert tient à ceci, que le sujet mis à l'épreuve du manque-à-être dans l'analyse, cherche à retrouver sa place dans le désir de l'Autre. Il faut bien avouer que Lacan se corrige un peu par la suite. Après avoir dit que le champ du transfert tenait proprement au fait que le sujet se trouve conduit à retrouver son équivalence dans le désir de l'Autre, il y a une nécessité logique qui l'oblige à retrouver le transfert dès l'aliénation, à situer le pivot du transfert comme le sujet supposé savoir qui, lui, tient déjà à l'aliénation. Il faudrait rentrer là dans le détail parce que c'est toute une phase spécialement créative de Lacan, une phase où il essaye beaucoup de constructions qui ne s'emboitent pas toutes exactement.

Ca nous montre évidemment qu'il n'y a pas qu'un seul statut de l'objet *a*. Le statut de rebut pur et simple ne peut pas être retrouvé à cette place, mais c'est pourtant à cette place que Lacan va dire que viennent s'inscrire les objets *a*. Ils viennent s'inscrire à la fois comme raison du désir de l'Autre et comme équivalence du sujet. Mais quel que soit leur statut de rebut, il faut, pour qu'ils viennent à fonctionner, si je puis dire, normalement, qu'ils soient situés dans le désir de l'Autre. Ce ne sont pas des rebuts purs et simples. Distinguons donc, d'une façon propédeutique, deux statuts de l'objet *a:* son statut d'objet comme rebut pur et simple, et sa fonction comme *"exposant du désir de l'Autre",* comme le dit Lacan.

C'est de là que vient la fonction de l'objet *a* comme cause du désir de l'Autre. Le petit *a* tout seul, le petit *a* comme rebut, on peut le qualifier de son refus d'être la cause du désir. A cet égard, la rançon que le sujet trouve à son manque-à-être dans la séparation, elle lui est essentielle. Il n'est pas question que le sujet se lance dans l'aliénation si elle ne se complémente pas du gain d'être que la séparation comporte. Il y a là certainement, comme le dit Lacan, une torsion. La torsion, c'est que ce qui vient à surgir de l'aliénation, à savoir le manque du sujet de l'inconscient, n'a rien à faire de nature avec ce manque dans l'Autre. Néanmoins - et c'est ce que l'expérience analytique conduit à poser pour qu'elle puisse se terminer - c'est avec ce manque que le sujet positive ce qui fait défaut dans l'Autre. Voilà une articulation *ad minima* entre le signifiant et l'objet, une articulation qui est elle-même signifiante puisqu'elle est logique.

Cet effet, qui conduit le sujet à retrouver par torsion son équivalence dans le discours de l'Autre, est essentiel à intégrer, dit Lacan, à la phase de sortie du transfert. C'est la passe qu'il désigne là. C'est dire que la passe conclusive de l'analyse suppose qu'on ait situé précisément par quelle voie le sujet de l'inconscient trouve son équivalence dans le désir de l'Autre. Ca suppose que l'Autre ne soit pas seulement l'Autre du langage, l'Autre du discours, du savoir et du calcul. C'est Autre-là est paradoxalement en même temps l'Autre du désir. Ce n'est pas tout de suite comme ça que Lacan l'a situé, puisqu'il a d'abord opéré simplement avec l'Autre du langage, avec l'Autre comme lieu de la parole qui est devenu si

célèbre et qui est un Autre neutre. Ca a fait qu'il lui fallait situer le désir tantôt par ses connexions imaginaires, tantôt dans une métonymie ne mettant pas en cause la neutralité apparente de l'Autre, alors qu'en fait, l'Autre du signifiant ne fait que cacher la présence du désir.

La connexion de l'Autre du signifiant et de l'Autre du désir n'est pas allée de soi. C'est le résultat d'une construction. Dans le *Séminaire XI,* Lacan, qui est sur le bord de ce qu'on approche ici, distingue deux identifications. D'abord l'identification signifiante, celle qui tient au signifiant maître, au signifiant unaire dont on connaît l'incidence dans tout ce qui est la matrice narcissique du sujet, à savoir l'idéal du moi en tant que commandant la position du sujet par rapport au moi idéal. C'est, si vous voulez, une identification idéalisante. Deuxièmement, Lacan évoque - et dans des termes qui sont seulement approximatifs - une identification de nature différente, introduite par la séparation. Là, il s'agit de l'identification instituée par l'objet *a* en tant que fonction d'équivalence du sujet de l'inconscient, et c'est là que Lacan situe la fin de l'analyse.

La fin de l'analyse n'est pas seulement de reconnaître l'identification idéalisante. C'est, dit Lacan, que le sujet a à se reconnaître comme objet *a*. C'est évidemment une formulation approchée parce que ce n'est pas, en fait, d'une identification qu'il s'agit. C'est pour ça que Lacan dit que c'est une identification *"d'une nature singulièrement différente"*. C'est qualifiable d'une tout autre façon que l'identification. Il s'agit de *"franchir le plan de l'identification* [signifiante] *par l'intermédiaire de la séparation du sujet"*. C'est là ce qui rend nécessaire d'impliquer aussi dans l'affaire le désir de l'analyste - le désir de l'analyste comme ayant pour fonction de contrarier l'identification signifiante, de telle sorte que le sujet ait à faire l'expérience de son équivalence dans le désir de l'Autre.

Ces éléments, je vous les ai déjà présentés à mon séminaire, mais pas sur le fond qui est nécessaire pour les faire valoir, à savoir que cette élucubration est toute construite sur la nécessité d'articuler deux dimensions. De la même façon que Lacan amène le cross-cap pour articuler le sujet barré et l'objet *a,* il amène aussi aliénation et séparation, et cette extravagante torsion qui a pour but d'essayer de nous amener à saisir comment le sujet peut se reconnaître ailleurs que dans le signifiant, et comment il peut par là récupérer quelque chose de la place qu'il a eue dans le désir de l'Autre. Vous voyez, à cet égard, que c'est là encore une construction, un échafaudage.

Il faut bien que vous saisissiez que ce cours n'est pas du tout dogmatique. Je ne vous donne pas ça comme la vérité du savoir absolu. Lacan, d'ailleurs, n'a jamais présenté ses constructions comme ça. Je vous montre au contraire cette construction comme un moment du chemin de Lacan. Plus que le détail de ces articulations, ce qui nous occupe, c'est ce dont il s'agit de rendre compte au moyen de ces constructions, à savoir précisément que pour nous l'expérience analytique n'est pas infinie. Au niveau de l'opération de l'aliénation, elle pourrait le paraître, mais c'est précisément au niveau de la séparation que sa finitude est concevable.

Je voudrais maintenant avancer à partir de là vers le mathème de la passe. Je ne vais pas vous l'expliquer dans sa rhétorique mais précisément dans sa construction. Le point de départ, c'est encore ces petites affaires de cercles qui se coupent, ces petites affaires d'espaces. Cette idée géométrique que nous pouvons avoir, elle vient - Lacan l'a signalé - des inventions du mathématicien Euler et de sa correspondance avec une princesse d'Allemagne. Si j'avais plus de temps, je vous lirais sa lettre du 14 février 1761. Ca fait des années que je veux republier ça. J'ai même là un livre de bibliothèque que je n'ai toujours pas rendu pour faire cette réédition... Euler donc, il met en place ses petits cercles pour situer les propositions universelles, particulières, négatives ou positives. "*C'est d'un secours merveilleux pour expliquer très distinctement en quoi consiste la justesse d'un raisonnement"*, dit-il. Puis il fait ces petits cercles qui vont faire bien des petits ensuite. Mais je vais passer là-dessus parce que sinon je n'aurai pas le temps de vous amener au point où je voudrais conclure aujourd'hui.

Partons de ce qui peut nous servir de repère dans cette affaire et qui a servi de repère à Lacan pendant des années, comme une pierre de scandale et en même temps une pierre d'angle, et dont la relation avec le symbolique dans le réel n'est pas douteuse, à savoir le cogito cartésien - le cogito cartésien comme position du sujet dans le *"Je pense, donc je suis"*.

Comment pouvons-nous situer ça par rapport à nos petits cercles? Eh bien, nous faisons un premier cercle pour situer la pensée, et un second pour situer l'être:

Schéma 10

PENSEE ETRE $E \cap P$

Le *je pense donc je suis,* ça serait équivalent à nous indiquer qu'il y a une partie commune à l'être et à la pensée. Nous étions tout à l'heure dans l'être et le sens, et là nous sommes dans l'être et la pensée. Il y a donc là une intersection et nous pouvons donc écrire la formule du cogito ainsi: E n P.

Voyez maintenant ce qu'on obtient en court-circuit si on décide de poser que dans la psychanalyse on nie le cogito, le sujet transparent à lui-même que comporte le cogito. Vous savez que Lacan a essayé trente six formules différentes à propos du cogito. Il disait que le sujet cartésien est le sujet même de la psychanalyse. On peut, bien sûr, développer ça, mais prenons là une autre branche qui voudrait que la psychanalyse nie le cogito. A ce moment-là, si nous le nions, nous en écrivons la formule avec une barre au-dessus. La barre signale que nous nions cette intersection. Par une loi de la théorie des classes, nous obtenons alors l'égalité suivante, avec sa surface correspondante:

Schéma 11

$$\overline{E \cap P} = \overline{E} \cup \overline{P}$$

P E

$\overline{\ }\ \overline{\ }$

je ne pense pas *je ne suis pas*

Cette zone hachurée, à gauche, c'est l'ensemble E moins tout ce que comporte l'ensemble P. Tandis que la zone hachurée de droite, c'est tout ce qui est non E. A partir du moment où nous nions le cogito cartésien, nous avons donc une nouvelle réunion qui est celle de deux termes qui ne sont plus *je pense* et *je suis* mais *je ne pense pas* et *je ne suis pas.* Voilà une nouvelle paire de termes. C'est exactement là-dessus que Lacan a fondé toute sa logique du fantasme, c'est-à-dire sur le fait de mettre en cause deux fonctions dans la psychanalyse qui n'avaient jamais été approchées jusqu'à présent: *je ne pense pas* et *je ne suis pas.*

Si on se réfère alors à l'aliénation, comment allons-nous faire notre choix? Quel choix pouvons-nous faire là-dedans? Tout à l'heure, le choix forcé, c'était le choix du sens. Ici, si nous en croyons le sujet cartésien en tant qu'il est, en tant qu'il se pose dans l'être et s'y affirme comme un point de certitude, nous allons vers le *je suis.* Le choix forcé, pour nous, depuis Descartes - et nous n'avons pas d'autre voie dans la civilisation où nous sommes -, c'est le *je suis.* Nous croyons au *Je.* Mais le seul *je suis* qui est à notre portée - c'est ça que dit la correction lacanienne du schéma cartésien - est un *je ne pense pas.* C'est la version moderne de l'être. C'est un *je ne pense pas* qui comporte évidemment un certain manque. C'est un *je ne pense pas* qui n'est pas si glorieux:

Schéma 12

La logique du fantasme, Lacan la structure à partir de ce *je ne pense pas,* en évoquant justement ce qui est l'autre possibilité offerte à contre-pente à partir de la psychanalyse. La psychanalyse, ça consiste à essayer la voie du *je ne suis pas.* C'est une voie qui n'a rien de naturelle. Ca consiste à essayer la voie du *je ne suis pas* où il y a justement de la pensée - de la pensée inconsciente. La psychanalyse, c'est de resituer le *je ne pense pas* qui est là complémenté par une zone qui l'écorne.

Vous trouvez ici une nouvelle version de l'articulation des deux dimensions de l'expérience analytique. Lacan a utilisé ces schémas pour situer, d'un côté, le symptôme, et, de l'autre côté, le fantasme - d'un côté, le signifiant dans son opération aliénante, et de l'autre côté, l'objet *a* dans son opération séparatrice. Et cela pour situer la fin de l'analyse comme un croisement, un chiasme de ces deux positions.

Par le rapprochement que j'ai fait, vous voyez la parenté, formelle en tout cas, de cette construction avec celle de l'aliénation et de la séparation, puisqu'il s'agit dans les deux cas d'union et d'intersection. Il s'agit ici d'une nouvelle version de l'aliénation en tant qu'elle fonctionne sur cette réunion d'un type particulier, à savoir sur la réunion du *je ne pense pas* et du *je ne suis pas.* J'espère que vous garderez en tête ces petits schémas pour la semaine prochaine où nous avancerons sur les traces de Lacan, sur les traces de son mathème de la passe.

DU SYMPTÔME AU FANTASME, ET RETOUR
Jacques-Alain Miller

XV - Cours du 16 mars 1983

J'avais donné une référence pour la passe. C'était il y a trois ans, dans ce qui était encore un entre-deux de l'École freudienne de Paris et de l'École de la Cause freudienne, à savoir ce lieu qui s'appelait *Delenda* et qui, il faut le dire, a fait son office. Je veux dire qu'on avait *délendé* sérieusement à cette date. C'est d'ailleurs pourquoi nous allons créer maintenant un autre organe - un organe qui ne s'appellera plus *Delenda*, car aujourd'hui c'est plutôt l'époque d'*Agenda*, c'est-à-dire l'époque des choses à faire.
Dans ce lieu qui s'appelait *Delenda*, j'avais donc évoqué, comme tout à fait essentiel à la problématique de la passe, un texte de Heidegger qui, je crois, n'est pas cité par Lacan, mais qui soutend sa conception du mathème de la passe. Ce texte de Heidegger s'appelle *Moîra* et se situe dans le recueil dit des *Essais et conférences*, où figure d'ailleurs aussi le texte D*as Ding* - texte également tout à fait capital pour la compréhension de *L'éthique de la psychanalyse* qui finira par paraître. Vous avez donc déjà au moins, dans ce petit volume de Heidegger, deux des références heideggériennes essentielles de Lacan.
Ce texte qui s'intitule *Moîra*, je ne vais pas vous le commenter ici. Il est lui-même un chemin de pensée à partir de la sentence de Parménide, qu'on traduit comme on peut par *"La même chose sont pensée et être."* Heidegger donne cette tendance comme dominant l'histoire de la philosophie, jusqu'à ce qu'elle soit reprise, infléchie par ce qui procède de Descartes.
Ce *être ou pensée*, ce *même*, n'est pas une identité. Ce n'est pas une identité au sens où nous manions l'identité par nos petits symboles logiques. Il s'agit du même comme distinct de l'identité. Heidegger nous incite à saisir le *"Je pense, donc je suis"* de Descartes comme la version moderne de cette mêmeté de la pensée et de l'être, mais qui, chez Parménide, est formulée sans aucune référence au *Je.* Depuis Descartes, en effet, ce que nous prenons comme repère, c'est la sphère du *Je*, qui est justement le lieu où se conjuguent la pensée et l'être, et qui est la circonscription nouvelle que Descartes a instaurée.
Dans ce texte-là, Heidegger parle assez peu de Descartes. Il donne plutôt la thèse de Berkeley, de l'évêque Berkeley que Lacan lisait et citait volontiers. La thèse de Berkeley, c'est: *"Etre, c'est être perçu"*, et Heidegger pose cet *"Esse es percipi*" comme dégageant l'essence de la position cartésienne. A partir de ce sens moderne de l'être, être c'est être représenté - à quoi ne contrevient pas l'axiome lacanien que le sujet est représenté par un signifiant pour un autre signifiant. Ca s'inscrit dans cette nouvelle version, sauf que, justement, Lacan distingue précisément l'être de l'être représenté. C'est pourquoi, pour nous, l'être et le sujet, ça fait deux. Ne confondons pas le sujet de l'inconscient, en tant qu'il est représenté dans la chaîne signifiante, avec l'être du sujet. Le nom moderne de l'être, chez Lacan, c'est l'objet *a* - par quoi il est aussi bien dans la veine cartésienne, mais une veine corrigée puisque être et sujet sont distincts.
Il faut lire ce petit texte de Heidegger. Il faut le lire pour bien saisir le fond de ces petites articulations circulaires que j'ai tracées au tableau la dernière fois. Nous n'essayons pas là d'avancer par rapport à ce que Lacan a proposé. Nous essayons de saisir un point de son enseignement, ramassé comme tel, et qui n'a pas pris, pour ses auditeurs et ses élèves, la consistance qu'il devrait. Ce point, c'est le mathème de la passe. Il faut donc avoir ce texte de Heidegger en arrière-plan de cette affaire.
Après tout, la thèse de Parménide sur l'être et la pensée, c'est la formule de la passe de Lacan. La question de la passe, comme perfection de la psychanalyse, comme son achèvement qui ne serait pas un accident ou l'effet d'un ras-le-bol, d'un *assez comme ça*, toujours légitime par ailleurs, la question de la passe donc, c'est une nouvelle reformulation de cette sentence de Parménide, et c'est par le biais de cette logique que j'ai mise au tableau que Lacan a pensé pouvoir la formuler.
Ce n'est pas par hasard si vont par couple l'aliénation et la séparation - deux opérations de causation du sujet que Lacan a dégagées -, et si vont aussi par couple ces deux schémas du *je ne pense pas* et du *je ne suis pas*. Il y a tout un pan essentiel de la réflexion de Lacan sur l'expérience analytique qui s'articule de façon binaire. Il s'agit pour lui, dans cette logique, au cours des années de son enseignement, d'articuler le sujet *et* l'Autre, le signifiant *et*

l'objet, comme d'articuler le symptôme *et* le fantasme. Relisez avec cette clef les textes de sa recherche après "L'instance de la lettre", et vous verrez se mettre en ordre ce qui à une première lecture, et même parfois à la dixième, paraît des articulations d'aventure.
Je vous ai rapproché, la dernière fois - et c'est là-dessus que je veux revenir aujourd'hui pour enfoncer le clou -, ce que Lacan a énoncé à des moments différents, à savoir, premièrement, sa construction en 64 de l'aliénation et de la séparation, et, deuxièmement, ses élaborations de 67 qui conduisent à la passe et qui montrent que c'est par le biais logique qu'il faut aborder la fin de l'analyse, faute de quoi on l'aborde par un versant mystique.
Je n'emploie pas ce terme de *mystique* pour le dévaloriser mais pour dire qu'il n'est pas opératoire pour nous. Si nous parlons de logique, ce n'est pas par intellectualisme - bien que le mot n'ait pas de quoi faire fuir -, mais c'est pour en déduire ce qui en convient dans la technique analytique, car la sentence de Parménide ne nous permet pas d'opérer dans la psychanalyse.
La dernière fois, je vous ai fait valoir au tableau en quoi l'aliénation présente la relation du sujet à la chaîne signifiante. C'est le point extrême que Lacan a construit sur cette question. Je veux dire qu'il n'est pas allé au-delà de cet extrême. C'est un point de culmination de sa construction: la relation du sujet à la chaîne signifiante, et précisément au lieu de l'Autre comme lieu de la chaîne signifiante. Là-dessus, sur cette problématique engagée depuis "L'instance de la lettre", Lacan, à mon sens, n'est pas allé au-delà. Il faut, après, tout un changement de coordonnées pour trouver autre chose. Vous avez là tout son effort sur cette question. Je vous ai montré comment il faut dessiner ça. On fait du lieu de l'Autre un ensemble de signifiants.
Evidemment, ça affine la conception de l'Autre comme trésor des signifiants. L'ensemble des signifiants, c'est au minimum S_1-S_2. Il s'agit là du signifiant comme saussurien, c'est-à-dire comme différentiel. Si le signifiant est différentiel, le minimum du signifiant c'est deux. Nous pouvons donc, avec cette écriture, admettre que nous avons une représentation logique du lieu de l'Autre.
Comment situons-nous le sujet par rapport à cette chaîne signifiante? Au terme d'une élaboration, dont je vous ai montré les temps et la complexité, nous pouvons nous contenter, pour situer le sujet, de le représenter logiquement comme un ensemble vide.
Ce qui fait la différence entre l'aliénation et la séparation, c'est précisément de savoir où passe la frontière, la limite de cet ensemble qui représente logiquement le sujet. Ou bien ça passe ici, entre S_1 et S_2, et c'est l'opération dite d'aliénation, ou bien ça passe là, et c'est l'opération dite de séparation. Ca tient foncièremnnt au placement de cette limite:

Schéma 1

séparation aliénation

S_1 S_2

Là, Lacan relève un mot, celui de *choix,* qui fait toujours bizarre quand il s'agit de psychanalyse, puisque, par tout un versant, la psychanalyse confronte le sujet à un *pas le choix.* C'est pourtant un terme dont vous pouvez constater que l'enseignement de Lacan ne se passe pas, y compris s'agissant de la sexuation mâle et femelle. Lacan va à cet extrême d'impliquer un choix du sujet par rapport à son sexe biologique. Il y a donc une marge que le sujet a, et qui est le choix de s'inscrire dans le signifiant de la façon mâle ou de la façon femelle. Vous savez que Freud, aussi bien, emploie ce terme de *choix* s'agissant du choix de la névrose.
Ici, nous ne sommes pas loin de nous poser la question - je l'ai évoquée la dernière fois - du choix de la psychose. L'aliénation construite sur la réunion des ensembles n'entre en effet

en action que lorsqu'un choix a à s'opérer. Cette réunion, elle couvre toute cette zone hachurée, et elle n'opère dans l'aliénation que lorsqu'un choix, une disjonction vient s'opérer sur cette surface, sur cette zone hachurée:

Schéma 2

Rappelez-vous les formules que Lacan donnait de l'aliénation, à savoir *la bourse ou la vie*, ou encore *la liberté ou la mort*. Ca fait fonctionner un choix sur cette zone - choix qui a pour effet une tout autre configuration et qui s'exerce entre les deux ensembles. Le choix est alors le suivant: ou bien on a la vie sans la bourse, une vie donc écornée, ou bien on est mort. Dans les deux cas, la bourse, elle est aux mains des brigands qui arraisonnent Scapin et son maître dans l'apologue de Diderot.
Autrement dit, le choix de *la bourse ou la vie*, qui pourrait sembler valable si nous avions deux ensembles disjoints, se formule avec ces deux ensembles, mais dans une disposition qui effectue, de toute façon, la perte d'un élément au moins, et qui est toujours le même. J'espère avoir levé définitivement pour vous cette difficulté de compréhension.
Ce choix mérite donc d'être dit choix forcé. On vous présente un choix mais vous êtes forcé de choisir une branche de l'alternative qui, de toute façon, a pour résultat un manque inéliminable. Quand le choix se situe au niveau du S_1-S_2, on peut essayer d'animer ça comme la formule de *la bourse ou la vie*. Lacan l'a animé aussi en baptisant chacun de ces ensembles: le sens pour l'ensemble de l'Autre, et l'être pour l'ensemble sujet :

Schéma 3

$ ETRE A SENS

On donne donc à choisir entre l'être ou le sens. Dès qu'on parle, on a choisi le sens. Ce que fait valoir cette articulation de l'aliénation, c'est que, à choisir le sens, il se produit un écornage de ce sens, il se produit une chute dans le non-sens - dans ce que nous pouvons qualifier de non-sens par différence d'avec la zone du sens. Ca veut dire que le tout-sens est impossible, aussi bien que le tout-savoir, si nous voulons faire de ce champ le champ du savoir.
De l'autre côté, on peut aussi animer ce S_1. Ce que serait le choix de ce S_1, qui de toute façon échappera, Lacan le baptise la pétrification. C'est le changement du sujet en signifiant. On atteint ça dans la mort. On atteint ce changement en signifiant dans la mort. C'est un changement qui, de toute façon, est toujours mortifère. Partout où domine le signifiant maître, nous sommes au niveau de la mort.
C'est pourquoi, dans le discours universitaire, dont la vérité est constitué par le signifiant maître, on ne devient spécialement un auteur que quand on est mort. D'ailleurs, on ne peut faire des thèses d'Etat que sur des auteurs morts. C'est, en tout cas, une règle dans l'université française. On s'imagine ainsi que l'on n'a plus de surprise à attendre.
Dans cette branche de l'université qui s'appelle l'édition, c'est aussi ce qu'on attend, ce qu'on espère, puisqu'en général l'auteur mort ne peut pas demander une augmentation de ses droits d'auteur. On tend foncièrement à ramener l'auteur à ce statut. Pour tout panthéon de la littérature - il y a déjà des maisons d'édition qui se prennent pour ça -, c'est très clair: il faut laisser l'auteur achever le cours de son existence - ils ne vont quand même pas jusqu'à le zigouiller - pour le faire entrer dans *La Pléiade*. Ce sont les vertus du signifiant maître.

Revenons à nos petits cercles. Vous voyez bien le paradoxe qu'il y a à ce que, sur ce qui est au départ une réunion, s'opère, par l'introduction du choix forcé, une division - une division du sujet entre être et sens. A cet égard, il y a une part du sujet, une zone d'éclipse, que l'on peut alors considérer comme le solde de l'opération. L'ensemble vide du sujet, nous le retrouvons là aussi bien, et la paroi de cet ensemble vide se déplace dans cette zone, revient et laisse en dehors de soi ce qui est la chaîne signifiante. Ca veut dire que nous centrons cet ensemble vide du sujet de manière à ce qu'il vienne recouvrir, non pas ce qui est là à titre de signifiant, mais ce qui est là à titre d'ensemble vide, puisque l'ensemble vide est aussi bien compris dans cet ensemble.

Nous avons donc là quelque chose qui ne va justement pas avoir la réunion comme configuration de départ. Nous allons avoir un terme qui comme configuration de départ a une intersection. Il y a là une séparation d'avec l'ensemble de l'Autre, une séparation d'avec le lieu de la chaîne signifiante. C'est en quoi cette partie dont il s'agit dans la séparation est une partie d'un type tout à fait singulier. Vous pouvez reprendre ce paragraphe de la page 843 des *Ecrits: "La partie n'est pas le tout, comme on dit, mais d'ordinaire inconsidérément. Car il faudrait accentuer qu'elle n'a avec le tout rien à faire. Il faut en prendre son parti, elle joue sa partie toute seule."* Le *rien à faire,* c'est la séparation, et vous voyez en quoi cette séparation, même si elle est fondée sur l'intersection, peut donner naissance à la partie qui s'en va toute seule.

Notez bien que là, il n'est pas question d'un choix - pas question d'un choix qui fonctionnerait sur cette intersection. Le choix apparaît quand il y a du signifiant. Le choix du *ou bien...ou bien,* même s'il est forcé, suppose un débat dans et avec la chaîne signifiante. Ici, loin d'être un *et...et,* comme l'implique la réunion, ou un faux *ou bien...ou bien,* comme l'implique la réunion modifiée en aliénation, la séparation implique un *ni l'un ni l'autre* - ce sont les termes de Lacan. La séparation implique un *ni l'un ni l'autre,* et c'est ce qui s'avère tout à fait propre à situer l'objet comme perdu. L'objet perdu est foncièrement perdu quant au sujet et quant à l'Autre.

Qu'est-ce qui s'intercepte dans l'opération logique qui supporte la séparation? Ce qui s'intercepte, c'est le manque comme ensemble vide et le manque comme manque dans l'ensemble de l'Autre - le manque comme ensemble vide qui est compris dans l'ensemble de l'Autre. C'est ce que Lacan dit dans son Séminaire: *"Deux manques qui ici se recouvrent"*, et c'est ce qu'il pose dans son écrit en disant qu'il s'agit d'une *"part prise du manque au manque"*.

Nous déterminons là une certaine circonscription qui est une petite lune, une lunule, comme je vous l'ai dessinée il y a un instant. C'est de nature à nous montrer en quoi le sujet dont il s'agit dans l'aliénation, c'est-à-dire le sujet de l'inconscient, peut se trouver être la même chose que ce qui fait figure de manque dans l'Autre. Ca, c'est déjà parménidien: *"Etre et pensée sont le même."* L'être, comme être du sujet, dans cette représentation de l'intersection, c'est le même que ce qui fait manque dans l'Autre, c'est le même que ce qui se pense dans l'Autre, que ce qui se désire dans la pensée de l'Autre, que ce qui se désire à travers le signifiant de l'Autre.

Il y a là, il faut le dire, une intersection qui est tout à fait décisive dans l'analyse, et dont Lacan dit qu'elle est la clef du transfert. Il ne pense plus, à cette date, fonder le transfert seulement sur l'articulation signifiante, mais sur le fait que le sujet effectué par l'articulation signifiante - l'aliénation - trouve, par après, non pas dans le signifiant de l'Autre, mais dans le manque dans l'Autre, une équivalence, une rançon.

C'est une phase spécialement difficile à saisir dans l'expérience analytique. A partir de cette expérience renforcée de l'aliénation que constitue l'expérience analytique, le sujet peut compléter cette opération en situant l'objet au champ de l'Autre. Encore une fois, ça ne va pas de soi. Ca ne va pas de soi dès les tous premiers temps d'une analyse, et nous avons là un effort pour nous situer cette conjonction qui rend la psychanalyse possible.

Ce qui rend la psychanalyse possible, c'est la séparation. C'est que le sujet veuille bien faire mine de *"retrouver dans le désir de l'Autre, son équivalence à ce qu'il est comme sujet de l'inconscient"*.

Le transfert commence à ce point. Il ne commence pas seulement lorsqu'il y a une formation de l'inconscient. Le rêve, le mot d'esprit, le lapsus sont tout à fait répandus. Le transfert

commence précisément lorsque le sujet se trouve amené à situer dans le désir de l'Autre, la valeur de ce qu'il est comme sujet de l'aliénation.
A cet égard, ce qui fait le paradoxe du terme de *séparation*, c'est que, d'un côté, la séparation est située au point de manque dans l'Autre - et tous les objets dont il s'agit dans une analyse répondent à cette définition, répondent à cette localisation en tant qu'objets perdus, c'est-à-dire comme parts qui jouent leur partie toute seule -, et que, de l'autre côté, elle consiste aussi bien à trouver sa place dans l'Autre, là où il y a manque dans l'Autre.
C'est ça qui fait ce paradoxe difficile que j'essaye de mettre en ordre pour vous. C'est que le défaut de séparation laisse spécialement le sujet errant - errant dans le sens incomplet de l'Autre, et que donc, cette opération de séparation est aussi bien une fixation dans l'Autre. C'est seulement sur le fondement de cette part qui s'en va toute seule, que le sujet existe, qu'il subsiste comme être hors de l'Autre. Mais cet *hors de l'Autre* - je reviens sur le paradoxe - est aussi bien la condition pour qu'il ait sa place dans l'Autre à son point de manque. D'où le paradoxe que Lacan énonce, à savoir que c'est la condition pour que le sujet ait vraiment un état civil.
Le signifiant ne suffit pas à donner un état civil. Le signifiant, ça vous véhicule au gré des sens qui sont soumis à rétroaction et à contexte. Pour que le sujet puisse avoir un état civil qui ne soit pas simplement haché et parlé par l'Autre - c'est ce que donne l'aliénation -, il faut encore que soit réalisée cette opération par laquelle, à se situer au point de manque dans l'Autre, il peut opérer comme partie qui joue sa partie toute seule. Il faut lire ensemble ces deux faces de la séparation: trouver sa place dans l'Autre et en même temps se séparer d'avec l'Autre. C'est justement le sens que Lacan, dans son bien-dire, fait valoir.
Je voudrais maintenant avancer sur cette identification du sujet avec l'ensemble vide. Je vous ferai remarquer que ce schématisme rend compte d'une topologie qui serait impliquée par cette logique.La topologie dont il s'agit n'est en effet rien de plus que la topologie des mouvements, des battements de ce bord du sujet. C'est le seul concept topologique que Lacan implique dans cet écrit. C'est le concept de bord. A le représenter comme ça, vous voyez ce qui supporte logiquement ce que Lacan écrit comme pulsation du bord, et où il nous invite à retrouver aussi bien les palpitations de l'être. Les palpitations de l'être ne sont rien d'autre que ce mouvement du bord, là un peu plus en avant, et là un peu plus en arrière. C'est là qu'il y a battement entre aliénation et séparation, et c'est même ce qui fait le rythme propre de la technique analytique.
La technique analytique - c'est la thèse de Lacan - a à être accordée à cette pulsation du bord. Cette pulsation est une pulsation qui suit les deux types de conjonction du sujet et de l'Autre dans l'expérience. C'est ainsi que Lacan l'entend: *"Deux domaines prennent ici leur mode de conjonction. Ce sont respectivement le sujet et l'Autre. L'inconscient n'est entre eux que leur coupure en acte."* La coupure en acte, c'est le bord dont il s'agit.
Ce qui est important dans ce schéma, c'est que l'inconscient n'est pas ici représenté comme un dedans. Tout à l'heure, nous allons le représenter comme ça - ça ne nous gêne pas -, mais ici l'inconscient n'est ni un dedans ni une substance. Ce n'est pas un réservoir. L'inconscient, tel qu'il est manié dans la technique - et ce texte de Lacan, même si on ne le prend pas comme ça, est essentiellement un texte de la technique -, l'inconscient se réduit à cette pulsation de bord sur quoi l'analyste peut précisément opérer. Je veux dire que dans son acte, dans son acte de coupure, à savoir l'interprétation, il a au moins déjà le choix d'une scansion.
Nous parlons des choix vus du côté de l'analysant, mais nous pourrions nous occuper ici de ce qui est le choix de l'analyste. C'est le choix de sa scansion. Je dirai qu'il y a déjà un choix entre scansion du signifiant, scansion de l'aliénation signifiante, et scansion de la séparation. Ce n'est pas la même chose, dans l'expérience, de scander le signifiant maître quand le sujet le manifeste par son trébuchement - évidemment pas par un rire idiot, et d'ailleurs le sujet est maintenant suffisamment freudianisé pour scander lui-même ces achoppements-là -, et de scander la séparation quand le bord du sujet est à ce point-là.
C'est là que le psychanalyste, dans son opération, s'identifie à la coupure en acte. Je veux dire qu'il opère "comme l'inconscient". Il faut mettre ça, bien sûr, entre guillemets, car je ne sais pas ce qu'on pourrait en faire si ça se galvaude, surtout si on élimine l'article. En tout cas, c'est vraiment là une des conditions pour saisir que l'inconscient n'est pas dans les profondeurs. C'est ce que l'on peut saisir dès que l'on se met à la place de l'analyste, dès

que l'on commence à fonctionner comme analyste: s'apercevoir que l'on n'est pas obligé d'avoir le préjugé que l'on opère avec des énergies dissimulées. Il est au contraire sensible que ça se passe en surface ou, en tout cas, sur des surfaces. C'est ce qui justifie la topologie de Lacan.
Donc, s'il y a topologie ici, c'est une topologie de ces deux ensembles où la différence ne tient qu'à la localisation du bord du sujet. Si on ne repasse pas par ces constructions, on n'arrive pas à saisir où est-ce que la topologie est vraiment en question. Elle est en question seulement sur le bord de l'ensemble.
Au fond, ça lie deux choses. Ca lie, premièrement, l'espace - c'est là que la topologie est d'abord impliquée - et, deuxièmement, ça lie le temps. Ca comporte aussi bien le temps. C'est une nouvelle esthétique de l'expérience analytique. Ca comporte le temps comme scansion, dans la mesure où nous avons là un mouvement, un battement, un cycle de l'aliénation et de la séparation. Ce que nous appelons l'être du sujet n'est rien d'autre que les palpitations que Lacan évoque comme de la caverne de Platon. Je vous ai peut-être déjà cité cette phrase: *"L'être qui, à nous opérant du champ de la parole et du langage, répond de l'en-deçà de l'entrée de la caverne, quel est-il? Nous irons à lui donner corps des parois de la caverne elle-même qui vivraient, ou plutôt s'animeraient, d'une palpitation dont le mouvement de vie est à saisir."*
Eh bien, cette poésie - ne rechignons pas devant le terme - est supportée par cette logique. Le mot de *vie* n'est pas là déplacé. L'expérience analytique, ce n'est pas seulement une affaire de signifiant maître, une affaire d'aliénation. Nous aussi, psychanalystes, nous faisons sa place à la vie, à la vie entendue exactement comme le déplacement du bord du sujet dans le champ de l'Autre. Et ça nous suffit pour mettre en ordre les manifestations dynamiques du sujet dans l'expérience. Nous, nous répondons toujours: *c'est le bord, c'est le bord, c'est le bord...*
Pour compléter cet abord, vous avez les pages que j'ai déjà plusieurs fois évoquées. Les objets découverts dans l'expérience analytique comme des objets perdus, nous les situons là. S'agissant du sein maternel, le plan de séparation passe entre le sein et le corps de la mère. Le corps de la mère, nous le situons au champ de l'Autre. Le plan de séparation passe alors entre ce corps maternel et ce premier objet perdu dans l'expérience du sevrage. C'est aussi bien ainsi que nous situons l'excrément. Nous le situons au point de manque dans l'Autre.
Vous savez que Lacan a clivé les objets perdus selon qu'ils répondent à la demande ou qu'ils répondent plus proprement au désir. Il a situé le sein comme répondant à la demande faite à l'Autre de livrer sa part perdue. L'excrément, il l'a situé comme répondant à la demande provenant de l'Autre - demande qui est ensuite reprise sous d'autres formes comme l'éducation. Et il a situé enfin le regard et la voix comme coordonnés au désir de l'Autre, mais aussi bien comme objets perdus placés dans cette zone de la séparation.
Le sujet a évidemment différentes façons d'occuper la place du manque dans l'Autre. Il peut l'occuper par lui-même comme individu. Il peut l'occuper imaginairement dans le *peut-il me perdre?* en se demandant à quoi il ferait défaut en s'éclipsant. Il peut l'occuper dans le réel par le suicide.
Il faut bien voir que cette intersection c'est vraiment l'intersection clinique. C'est vraiment le point où se décide la clinique. Alors, évidemment, ça demande que l'on opère avec autre chose que le sujet comme ensemble vide. Ca demande que le sujet vienne faire apport du corps à cette logique. Pas plus que ça ne nous fait peur de parler de la vie, ça ne nous gêne pas du tout de parler du corps. La technique analytique est aussi une technique du corps. C'est une technique du corps mais qui obéit à ce schématisme de l'intersection. Vous en avez une détermination très précise, opératoire, dans le schéma de Lacan.
Qu'est-ce qui se passe, en effet, si nous essayons de situer le corps dans cette affaire? Comment est-ce que le corps suit cette logique du sujet? Nous allons mettre ici l'Autre et là le corps:

Schéma 4
corps A

organisme

Nous disjoignons l'Autre et le corps. Sous une autre perspective, mais qui prend son sens à partir de là, Lacan dira plus tard que l'Autre c'est le corps. Ca supposera évidemment d'autres schémas que ceux-là et un autre point de vue sur la question. Mais ici, on inscrit quelque chose dans la lunule, là où c'est justement susceptible d'être caduc, et ça conduit Lacan à différencier l'organisme et le corps. Il appelle organisme l'ensemble de cette circonscription-là, et il appelle corps à proprement parler cette zone de gauche.
Ca marque qu'il y a des parties du corps qui sont précisément hors corps. C'est précisément le statut que l'on a reconnu au phallus dans l'expérience analytique et aussi bien dans la sexualité féminine. Ce n'est pas exactement quand même l'illusion du membre absent dont Malebranche a fait tellement cas. C'est justement pour impliquer que le corps est coordonné à des parties hors corps.
Nous, ce n'est pas les techniques du corps mais les techniques de l'hors-corps. C'est encore plus fort! Techniques de l'hors-corps qui sont justement les objets perdus - ces objets perdus que l'on voit présents dans cette affaire de castration phallique, et aussi bien, dit Lacan, dans ce que l'hystérique arrive à manier, à savoir son rayonnement, sa sympathie pour l'Autre. Elle arrive à démontrer de quelle façon elle empiète sur l'espace de l'Autre. Cet empiétement, quand ça se concrétise dans le comportement de l'analysant, peut aller jusqu'à vous peser sérieusement. C'est le *forer son trou* dans l'Autre.
Alors, ce que Lacan appelle organisme, c'est quoi? C'est quoi cet organisme en tant que distinct du corps? L'organisme en tant que distinct du corps, c'est le corps plus de l'*in-corps*. C'est le corps plus de l'incorporel. Et c'est pourquoi Lacan évoque même la libido freudienne comme l'organe de l'incorporel en tant qu'il est, dans l'expérience, réalisé par les objets perdus. Je simplifie la phrase de Lacan: *"La véritable limite de l'être de l'organisme va plus loin que celle du corps. Sa fonction radicale dans l'animal se matérialise en telle éthologie par la chute subite de son pouvoir d'intimidation à la limite de son territoire."*
Ca met en perspective des faits qui sont connus dans l'éthologie, à savoir que le corps animal est strictement solidaire d'une zone matérielle qui est celle de son environnement, qui peut d'ailleurs être graduée, et où on vérifie que telle transgression de sa part hors de cet espace, ou d'un autre individu dans cet espace, a des effets immédiats sur ce qu'il faut bien appeler sa subjectivité. Il n'y a pas de raison de ne pas parler de la subjectivité de l'animal à partir du moment où il a des émois qui sont tout à fait perceptibles. Il a peur, il s'enfuit, il change de couleur, etc...
Ce que fait précisément apercevoir Lacan à cet endroit, c'est que là le corps est solidaire de toute une part qui fait qu'il faut bien reporter une certaine limite au-delà de son enveloppe corporelle. On a d'ailleurs fait ces études pour l'être humain aussi bien: mesurer à partir de quel moment de proximité on finit par se sentir menacé par l'arrivée de quelqu'un. C'est toujours très délicat chez l'homme, mais, en comparant des cultures, on s'aperçoit que cette tolérance est différente. Il est certain que le fait d'assister à un spectacle où il y a quelqu'un qui vous cause à partir du champ de l'Autre, ça vous permet et ça justifie pour vous de vous presser d'une façon qui serait peu compatible dans d'autres rapports.
Il ne faut pas prendre les deux termes d'*organisme* et de *corps* comme strictement situés par ce schématisme. C'est pris dans l'exposition dont il s'agit. Cette différence entre organisme et corps suffit à incarner la partie chute, la partie qui, pour nous, dans l'objet perdu, est une chute de l'organisme. Je vous renvoie à l'accrochage que fait Lacan de la pulsion à la place justement de cet objet perdu.
Il faut revenir sur cette qualification temporelle que j'ai évoquée. Lacan parle de pulsation temporelle dans l'expérience analytique. C'est là que le fantasme, qui est situé aussi bien dans cette dialectique, trouve sa place - il y trouve sa place, si je puis dire, à l'opposé. Ce qui est remarquable dans le fantasme, y compris le fantasme freudien, c'est que c'est précisément un point qui n'est pas de vacillation. C'est un point qui, au contraire, répond - je prends l'expression de Lacan - à *"une projection de la topologie du sujet"*.

Comment faut-il entendre ce terme de *projection* ? Je dirai que c'est une projection ponctuelle de la topologie du sujet. Le fantasme, par rapport à l'aliénation et à la séparation, est une méconnaissance de la division du sujet. C'est une méconnaissance fonctionnelle de la division du sujet. C'est dans le fantasme que le sujet - qui est refendu dans l'aliénation et qui trouve sa position de part dans la séparation - est doté d'une unité apparente.

Il y a dans le fantasme - c'est son paradoxe - une soustraction apparente du sujet à la parole. A cet égard, le fantasme donne au sujet comme un être qui ne serait pas de parole. Le fantasme brut échappe à la rétroaction signifiante. Il est précisément soustrait au temps qu'implique cette topologie du temps rétroactif. Lacan parle de *"l'instant du fantasme*" dans un texte qui essaye justement de situer la pulsation temporelle. L'instant, en ce sens, ça ne fait pas partie du temps. Et c'est bien ce qui donne au fantasme cette apparence d'être soustrait au temps. Je dirai, à cet égard, que le fantasme figure non pas un incorporel, mais un intemporel.

Après vous avoir fait un deuxième cours sur aliénation et séparation, je vais le refaire maintenant pour l'autre versant, à savoir celui du nouveau cogito cartésien.

Nous considérons en effet que la nouvelle version de la sentence de Parménide, c'est le cogito cartésien comme intersection du *je pense* et du *je suis*. Ici, c'est l'être pensé à partir du *Je*, et là, c'est la pensée comme pensée du *Je*. Toute la différence d'avec Parménide, c'est que le champ de bataille où se conjugue et se lie l'hymen de l'être et de la pensée, c'est le *Je*.

Le cogito que nous essayons, c'est celui qui reconstitue une négation, c'est-à-dire qui prend tout ce qui n'est pas *je pense, je suis*.

Le *je ne pense pas* n'est pas strictement équivalent au *je suis*. Il y a, entre la sphère qui était définie par le *je suis* et la zone qui est définie par le *je ne pense pas*, une différence qui est justement l'intersection. Si on soustrait la zone du *je ne pense pas* à la zone du *je suis*, ça ne donne pas zéro, ça donne:

Schéma 5

De la même façon, le *je pense* n'est pas équivalent au *je ne suis pas*. Il y a encore là une différence, qui est d'ailleurs la même que précédemment:

Schéma 6

_ --
E - P =
    --_
P - E =

Le nouveau cogito que nous avons n'est donc pas le cogito qui désigne l'intersection du *je pense* et du *je suis*, mais un cogito - appelons-le ainsi par ironie - qui est formulé comme un *je ne pense pas* et un *je ne suis pas*. C'est une nouvelle version du cogito. C'est une définition par négation qui a cette propriété de faire valoir que je suis là où je ne pense pas et que je ne suis pas là où je pense - ce qui, après tout, donne une présentation élégante de ce que Lacan formulait déjà au moment de "L'instance de la lettre", où il était conduit, bien avant ces schématismes, à s'exprimer dans ces termes.

Il faut bien voir qu'au niveau de ces schémas, nous ne sommes pas dans une topologie. Nous sommes simplement dans une topique du sujet, dans une localisation du sujet. Notez la différence entre cet abord de Lacan et celui que je vous ai exposé dans "Position de l'inconscient". Dans "Position de l'inconscient", il évoque la topologie de bord, tandis qu'ici nous n'allons plus en parler. Il ne sera question que d'une topique.

Une fois que nous avons ce schéma, Lacan, sur ce point, fait fonctionner le choix, le choix aliénant. Alors que nous avons au départ un *je ne suis pas* et un *je ne pense pas*, Lacan va introduire là le choix qui avait fonctionné auparavant dans l'aliénation, pour nous mettre

devant ou un *je ne pense pas* ou un *je ne suis pas.* A ce niveau-là, il ne sera plus question de la séparation.
Lacan fait seulement fonctionner l'aliénation sur ce schéma-là. Il ne faut pas chercher à emboîter les choses. C'est un autre point de départ. Nous n'allons pas considérer qu'il y a un défaut dans l'articulation de Lacan parce que cette fois-ci il ne parle que de l'aliénation et qu'il n'est plus question de séparation. Il n'y a justement pas de fonctionnement absolu chez Lacan. Il ne faut pas croire que l'on tient tout quand on se met à ordonner toute la clinique à partir de l'aliénation et de la séparation. Ca sert à mettre en place l'expérience pour certains points, mais ça ne nous interdit nullement de prendre un autre point de départ. Vous allez voir ce que ça fait valoir ici.
Au fond, le premier mathème de la passe, c'est celui-ci: *je ne pense pas* et *je ne suis pas.* Ce qu'il va s'agir maintenant de faire, c'est d'opérer avec ces deux zones du *je ne pense pas* et du *je ne suis pas,* ainsi qu'avec leur intersection commune, mais dont vous allez voir qu'elle est susceptible de prendre un sens différent. Nous avons donc là une première zone coordonnée au *je ne pense pas:*

Schéma 7

je ne pense pas

Ce *je ne pense pas,* nous pouvons lui donner son nom. Dans la zone où il y a *je ne pense pas,* il y a *Je* - ce que Lacan appellera plus tard le faux-être du sujet. C'est le *Je* que nous a délivré le cogito cartésien. C'est le *Je* qui signe la fin de la pensée - la fin de la pensée après laquelle court Heidegger et qui permettrait dans l'avenir de retrouver une pensée qui ne serait plus asservie à l'instauration du *Je.* C'est cette pensée non asservie que Heidegger nous fait regretter en nous faisant miroiter Parménide où il est question de la pensée et de l'être qui ne sont pas captés par ce *Je.*
Nous, nous sommes à l'ère de ce *il y a Je,* qui à l'occasion nous encombre et que nous essayons de transformer un petit peu dans la psychanalyse. La fin de la pensée, c'est aussi bien ce que notre logique nous démontre. Parménide, bien sûr, il ne se servait pas de ces petits trucs-là. Il ne disait pas qu'il faut recouper le cercle ici, etc. Ce ne sont pourtant pas les moyens techniques qui lui manquaient. Les Grecs savaient tracer des cercles, disons avec un bâton sur le sable si vous voulez les faire vraiment très primitifs. Les moyens techniques ne leur manquaient pas. S'ils ne s'en sont pas servi, c'est que la pensée, pour eux, n'était pas la pensée du *Je.* Ca n'était pas non plus ce que Leibniz appelait la pensée aveugle. Par contre, nous, nous sommes dans la pensée aveugle, c'est-à-dire celle qui fonctionne toute seule.
Lacan, en effet, il fait confiance à ces schémas. Ce n'est pas difficile de voir comment il invente ça. Il trace un cercle, puis, à l'aveugle, il en fait un autre. Et puis il entreprend de donner des significations à ces zones. Lacan fonctionne sur cette pensée aveugle. La pensée aveugle, c'est purement et simplement la pensée qui se tient dans S_1-S_2.
Cet être du *je ne pense pas,* qui est, si vous voulez, notre sort commun, et qui donne des impasses tout à fait intéressantes, c'est ce qui fait par exemple le titre du livre de monsieur Changeux sur le cerveau - titre qui désigne exactement cet être du *je ne pense pas.* Ce qui est amusant, c'est que monsieur Changeux ne le sait pas. Il ne le sait pas parce que c'est moi qui ait inventé le titre de son livre, à savoir *L'Homme neuronal.*
Nous avions interwievé, Eric Laurent et moi, monsieur Changeux à *Ornicar?* C'était une idée d'Eric Laurent que de faire venir ce monsieur, que nous avons effectivement un peu dépiauté pendant quatre ou cinq heures - il est très résistant. Vous pouvez lire ça dans *Ornicar?* On n'est pas à la fête...
Ensuite, j'ai rédigé cet entretien, et j'ai été le voir dans son laboratoire où je lui ai dit qu'il y avait un titre qui me paraissait très bien pour désigner tout à fait ce qu'il voulait dire. Je pensais, de part moi, que ce titre désignait fort bien l'être du *je ne pense pas.* Il me répondit qu'effectivement c'était un beau titre, et, maintenant, je le vois revenir comme un *best-seller.* D'ailleurs, Changeux, comme c'est un scientifique, un grand scientifique, reconnaît que ce

titre vient de notre entretien. Il l'écrit gentiment. Ca change de ce qui se passe dans d'autres milieux.
Evidemment, je n'avais pas eu le temps, dans son laboratoire de l'Institut Pasteur, de lui dire que *L'Homme neuronal* est une figure moderne de l'être du *je ne pense pas.* De toute façon, ça n'a pas lieu de l'occuper puisque lui-même tend à s'identifier à cet être du *je ne pense pas* comme scientifique. L'être du *je ne pense pas,* à l'occasion, c'est le cerveau de Changeux.
Ce *Je* ne recouvre pas toute la zone de l'être. Il y a une zone de l'être qui est collée à ce *Je* et dont on ne peut pas se débarrasser. Ce sont aussi ces chutes que nous avons vues dans l'aliénation. Ce sont des chutes où évidemment il y a le choix, mais ça continue de se bringuebaler derrière vous, comme les casseroles qu'on accroche au chat.
Ce *Je* a donc un complément dans l'être, et c'est à proprement parler ici que l'on peut employer le terme de *désêtre.* C'est une zone spéciale dans cette zone de l'être. Mais il y a, au fond, un nom tout prêt pour ça dans la théorie analytique, un nom pour ce qui n'est pas *Je* dans l'être, et c'est le *ça* freudien. C'est le ça comme anonyme, celui qu'on emploie dans le *ça pleut,* le *ça change,* le *ça vient,* etc. C'est le ça qu'on emploie simplement pour dire que ce n'est pas *Je.* Evidemment, c'est le ça qui peut prendre consistance d'*Unheimlich* quand ça va mal. C'est, en effet, aussi bien ce *pas-Je,* s'il s'habille des semblants du semblable, qui revient comme le double. C'est le ça en tant que je ne me reconnais pas dans "ça". C'est aussi bien le lieu propre du fantasme. C'est en tout cas comme ça que Lacan l'a situé: le lieu du fantasme en tant qu'il suppose, chez Freud même, tout ce qui dans le langage n'est pas *Je,* c'est-à-dire la grammaire.
Cette grammaire, c'est un de nos sens, c'est-à-dire que nous ne pouvons pas parler sans passer par là. C'est ça qui a conduit un autre grand scientifique, moins prudent que Changeux, à savoir Chomsky, à essayer de faire de la grammaire et du langage un organe du cerveau. C'est que la grammaire, comme supportant essentiellement le fantasme, est à situer dans cette zone du *je ne pense pas.* C'est là que Changeux et Chomsky essayent d'opérer. C'est pour ça qu'ils ont la complaisance de notre air du temps. Ils ont sa complaisance parce qu'ils répondent à ce *je ne pense pas* fondamental.
Ce que Lacan, lui, pourra articuler, c'est que le *je suis* se complémente et s'articule avec un *je jouis* où le *Je* vacille. Un *je jouis* où l'on s'aperçoit de la disjonction avec le *Je* du *je ne pense pas.* Vous le verrez dans des formulations qui accompagnent la passe, qui sont très compliquées quand on les suit de très près, mais qui s'éclairent dès qu'on en reconstruit la logique sous-jacente.
Après le *je ne pense pas,* il y a l'autre versant, celui du *je ne suis pas:*

Schéma 8

je ne pense pas	ça	ics	je ne suis pas
(je suis)		(je pense)	

Nous avons là le second versant qui est celui du *je ne suis pas.* Le *je ne suis pas,* c'est, si vous voulez, un champ d'inexistence. C'est un champ d'inexistence sur lequel il y a pourtant une partie distinguée que nous pouvons qualifier comme étant la zone de l'inconscient, qui est précisément articulé à une inexistence du *Je.* Lacan l'illustre simplement avec la surprise du mot d'esprit, ce trébuchement où le sujet s'avère n'y être pas. Simplement, il y était - au double sens de l'imparfait.
C'est fondé sur la distinction de l'inconscient et du ça freudiens. C'est un tour de passe-passe - Lacan l'a signalé - que de confondre le ça et l'inconscient dans le *ça parle.* Le ça fait référence à l'objet perdu, tandis que l'inconscient tient au signifiant, à ses effets. L'objet *a* ne se résorbe pas dans les effets du signifiant. A cet égard, le *ça parle* est une limite - une limite équivalente à la sentence parménidienne. Quand Lacan formulait ce *ça parle,* c'était le Parménide de la psychanalyse.

Il n'y a pas lieu de passe si nous sommes dans le *ça parle.* Il n'y a passe que si l'inconscient et le ça sont disjoints, ou considérés comme disjoints, et si le *je ne pense pas* et le *je ne suis pas* trouvent une nouvelle ordonnance au terme de l'analyse. Cette nouvelle ordonnance, Lacan l'a schématisée. Il y a évidemment plusieurs façons de penser que ça doit trouver son ordonnance. On pourrait dire que l'ordonnance finale doit justement être le fait que le ça et l'inconscient se recouvrent. On pourrait dire cela. On pourrait dire que la passe se structure ainsi:

Schéma 9

ça parle

Mais c'est autrement que Lacan structure cette affaire. Nous avons, dans un premier temps, le *je ne pense pas* et le ça. Dans l'autre sens, nous avons l'inconscient et le *je ne suis pas.* La passe, ça consiste précisément à ce que la part dite *je ne suis pas* vienne s'accoler à la zone dite du ça, pendant que de l'autre côté, en chiasme, le *je ne pense pas* s'accole à ce que de pensée comprend l'inconscient. Ca fait qu'on a, d'une part, la reconnaissance du *je suis ça.* C'est la formule que Lacan, dès le départ, a proposée comme fin de l'expérience analytique. Rappelez-vous son texte du "Stade du miroir", qui se termine sur un *"Tu es Cela".*
Nous avons donc, d'une part, un *je suis ça,* où émerge, comme vérité de la problématique du sujet, son statut d'objet *a.* Et puis nous avons, d'autre part, l'émergence de ce qui est l'impensable de l'inconscient et que Lacan a marqué d'une sentence pas plus mal frappée que celle de Parménide, à savoir le *"Il n'y a pas de rapport sexuel". Ce il n'y a pas de rapport sexuel,* nous l'écrivons aussi avec un symbole, le symbole (- φ). Il écrit ici pour nous la castration comme découverte de la vérité qu'il n'y a pas de rapport sexuel:

Schéma 10

La passe, donc, est faite de cette double émergence. De cette émergence du *je suis ça* - statut d'objet *a* - et de celle de la castration dans sa valeur de non-rapport sexuel. La passe qualifie cette double émergence en chiasme.
On voit bien le problème: nous avons au départ le cogito cartésien avec le *je ne suis pas* et le *je ne pense pas.* A partir de ce schéma, nous avons deux positions disjointes: le *je ne pense pas* accolé au ça, et le *je ne suis pas* accolé à l'inconscient. La formule de la passe, c'est un recouvrement, de telle sorte qu'émergent ici (-φ), et là petit *a:*

Schéma 11

C'est là que Lacan a compliqué et, si l'on peut dire, simplifié les choses.
Il y a la première opération dont on peut dire qu'elle est la pente normale à partir de Descartes. C'est la pente vers le *il y a Je.* Cette opération-là est celle dans laquelle nous sommes. Nous ne pouvons pas ne pas choisir ça.

La seconde opération, c'est celle que l'analyse induit. C'est celle de choisir de se rapporter à l'inexistence coordonnée à l'inconscient. C'est déjà, là, l'expérience de la destitution subjective, qui est la voie de s'éprouver comme sujet refendu par le signifiant.
Mais ce que nous essayons d'obtenir, c'est une opération qui combine les deux premières. Lacan s'est rapporté pour cela à une structure tout à fait simple et que je vais vous détailler en deux coups de cuillère à pot. Vous allez voir que ça rend tout à fait lisible comment deux opérations complètement distinctes peuvent se combiner en une troisième.
Faisons un peu de mathématiques. Je prend x comme point de départ. A partir de là, je peux faire l'opération qui consiste à donner à cet x un signe opposé, à savoir: $-x$. Nous pouvons aussi prendre l'inverse de x, à savoir: $1/x$.
Comment fonctionnent-elles ces opérations? Si on écrit *moins moins x*, $(--x)$, on retrouve x. C'est une opération qui, appliquée deux fois, donne le même résultat. C'est une opération dite involutive.
De la même façon, si vous prenez l'inverse de $1/x$, vous obtenez x. C'est aussi une opération involutive. Mais vous observez encore autre chose. Si, partant de x, vous accomplissez cette opération, et puis celle-ci, vous avez: $-1/x$. Si vous faites l'opération opposée, puis l'opération inverse, vous avez: $-1/x$. Si vous commencez par faire l'opération inverse: $1/x$, puis si vous faites la négation, vous obtenez aussi $1/x$.

$$x \qquad -x \quad -\frac{1}{x} \qquad --\frac{1}{x}$$

$$-(-x) = x$$

Autrement dit, on a là le minimum de ce qu'il faut pour une structure de groupe, et que l'on peut représenter graphiquement ainsi:

Schéma 12

x __________ $-x$

$\frac{1}{x}$ _________ $-\frac{1}{x}$

J'ai là d'abord une opération qui consiste à passer de x à $-x$. Et puis j'ai une opération qui consiste à passer de x à $1/x$. Je refais alors la même opération qui m'amène à $-1/x$. Il est très facile de s'apercevoir que si j'ai, partant de x, $-x$ et $1/x$, j'ai alors, dans le quatrième coin du cadre, la combinaison des deux opérations. De la même façon, je peux encore construire une opération qui va directement d'un bord à l'autre.
Alors, l'idée de Lacan, c'est d'utiliser ce schéma tout à fait simple pour situer son affaire de la passe. Ca consiste à poser ici, en haut à gauche, le *ou je ne suis pas ou je ne pense pas*, comme étant le choix forcé. Dans le coin de gauche, on pose l'opération qui recouvre le *Je* avec le *je ne pense pas* et le ça. Dans le coin droite inférieur, on pose le *je ne suis pas* coordonné à l'inconscient, comme le choix à quoi conduit l'analyse. Ca consiste à dire que la passe se produit quand ces opérations sont combinées dans le coin quart, lorsque se trouvent adjointés $(-\varphi)$ et petit *a:*

Schéma 13

je ne pense pas *ça* *ou je ne pense pas*
ou je ne suis pas

(-φ) *(a)* *ics* *je ne suis pas*

C'est très approché comme analogie. Vous avez une première opération qui est l'opération naturelle où le *Je* s'instaure. Vous avez ensuite une sorte d'opération vérité à quoi conduit la psychanalyse. Et la passe, c'est lorsque ces deux opérations se combinent pour donner sa valeur d'issue à ces deux positions, où, d'une part, le sujet atteint à cette révélation qu'il n'y a pas de rapport sexuel, et, d'autre part, émerge dans son statut de petit *a.*
Evidemment, c'est dit toujours rapidement dans les écrits de Lacan. C'est dit sous une forme ramassée dans son texte sur la passe, quand il évoque *"cette solution qui livre au psychanalysant son être dont la valeur se note (-), la béance que l'on désigne comme la fonction du phallus à l'isoler dans le complexe de castration, ou petit a pour ce qu'il obture de l'objet dont on connaît la fonction approchée dans la relation prégénitale. La structure ainsi abrégée vous permet de vous faire idée de ce qui se passe au terme de la relation du transfert".*
Quand on lit cela, c'est évidemment assez à distance de cette construction qu'il a seulement donnée dans le Séminaire. Il n'en reste pas moins que cette construction, il faut y reconnaître purement et simplement ce que j'appellerai le mathème de la passe. Ca nous évite, en tout cas, d'unilatéraliser cette histoire de traversée du fantasme.
La traversée du fantasme est une opération double. C'est une opération qui se fait sur deux versants. C'est une opération qui modifie le statut du *Je* dans sa relation au ça - on pourrait dire, d'une façon approchée: dans sa relation à la jouissance. Mais c'est une opération qui modifie aussi bien l'inexistence de ce *Je* dans son rapport à l'inconscient. La traversée du fantasme, à cet égard, n'est pas un terme simple. C'est au contraire un terme qui est double. C'est un terme qui suppose une conjonction tout à fait double.
L'important qu'il y a à saisir aussi dans cette écriture, c'est que cette conjonction n'est précisément pas écrite comme un *ça parle.* La passe, ce n'est pas d'atteindre au *ça parle.* C'est une passe erronée qui atteint le *ça parle.*
Voilà. J'ai repris aujourd'hui les constructions de la fois dernière et je considère maintenant que je n'ai pas à y revenir dans le détail. Je prendrai donc ça comme point de départ pour d'autres développements la semaine prochaine.

Aujourd'hui, pour la fin de ce trimestre et avant les vacances de Pâques - nous reprendrons ce cours le 13 avril -, j'ai un objectif tout à fait focalisé, qui est de m'expliquer, et à vous aussi, un passage de Lacan qui est tout à fait bien délimité. C'est un passage qui fait sept paragraphes, et, comme chaque paragraphe n'a qu'une phrase, ça ne fait que sept phrases. C'est un passage que j'avais déjà signalé lors de ces conférences que j'avais faites à *Délenda,* juste avant la tourmente qui a emporté la Cause freudienne. C'est un passage que j'avais signalé comme étant opaque. On en avait d'ailleurs fait, plus tard, certaines gorges chaudes, puisque c'était à un moment où tout ce que je pouvais dire devant le public de cette époque était mal pris. Je disais pourtant quelque chose de sérieux, à savoir que ces lignes de Lacan, je n'arrivais pas à les comprendre, c'est-à-dire à les faire fonctionner. Elles me paraissaient fourmiller de contradictions dans les termes. Je crois que je peux mesurer que je suis entré un peu plus dans l'enseignement de Lacan, à ceci que maintenant je pense être en mesure de saisir comment ça fonctionne. C'est donc là-dessus que je vais clore ce trimestre.
Je vais vous lire ce passage que vous trouverez dans le numéro 1 de *Scilicet* - défunte publication mais qui est encore en librairie. Vous trouverez ce passage aux pages 58 et 59. Ca touche à ce que nous avons repris de l'aliénation et de l'anticogito cartésien de Lacan. Je vous lis d'abord le paragraphe du début qui est le plus long:
"Pour la réalité du sujet, la figure d'aliénation, pressentie par la critique sociale, se livre enfin de se jouer entre le sujet de la connaissance, le faux sujet du "je pense", et ce résidu corporel où j'ai suffisamment, je pense, incarné le Dasein, *pour l'appeler par le nom qu'il me doit, soit l'objet a."*
Donc, la figure d'aliénation du sujet, ou la réalité du sujet, se joue entre le sujet de la connaissance et l'objet *a.* Admettons que l'on puisse saisir cela. Voilà ensuite la succession de ces paragraphes monophrastiques:
"Entre les deux il faut choisir: ce choix est le choix de la pensée en tant qu'elle exclut le "je suis" de la jouissance, lequel "je suis" est "je ne pense pas".
La réalité pensée est la vérité de l'aliénation du sujet, elle est son rejet dans le désêtre dans le "je suis" renoncé. Ce que le "je ne pense pas" de l'analyste exprime, c'est cette nécessité qu'il rejette dans le désêtre.
Car ailleurs il ne peut être que "je ne suis pas". Le psychanalysant est celui qui parvient à réaliser comme aliénation son "je pense", c'est-à-dire à découvrir le fantasme comme moteur de la réalité psychique qui est celle du sujet divisé.
Il ne le peut qu'à rendre à l'analyste la fonction du (a), que lui ne saurait être sans aussitôt s'évanouir."
Ce passage est le seul endroit où Lacan ait ramassé par écrit sa construction orale du Séminaire que j'ai déplié dans ce cours. C'est le seul écrit qui a été publié à cet égard. Je dois dire que je me suis assez longtemps cassé la tête là-dessus, et je me propose donc comme objectif de vous déplier ça.
Mais avant d'en venir là, il faut quand même que je fasse une petite allusion à une lettre de lecteur qu'on m'a donnée à lire ce matin et qui est publiée dans une revue. C'est une revue qui s'est déjà distinguée par le fait qu'elle a publié précédemment un article diffamatoire - on ne peut pas appeler ça autrement - à l'endroit de Lacan. C'est une lettre de lecteur qui proteste, qui proteste précisément sur le fait que l'article précédent n'aurait pas suffisamment diffamé Lacan. Ce lecteur considère que cet article ne met pas le doigt sur la question essentielle, à savoir que ce qu'il faut mettre au discrédit de Lacan, c'est d'avoir produit des lacaniens, et que c'est vraiment là que culmine son infamie.
Je ne vais pas vous donner le nom de la revue parce que ce nom n'a aucun intérêt. Cette revue n'a aucun intérêt et elle est d'ailleurs extrêmement peu diffusée. Ce n'est pas une preuve, mais comme elle essaye de l'être, on peut dire que c'est un échec pour elle. Si je ne vous donne pas le nom de cette revue, je vais quand même vous donner le nom de la

personne qui a écrit cette lettre de lecteur, parce que je ne sais pas qui c'est et que peut-être quelqu'un d'entre vous la connaît. C'est une personne qui s'appelle Marcel Jaguer.
Ce Marcel Jaguer trouve donc nécessaire de signaler - j'ai lu ça très vite ce matin - que les lacaniens sont des analystes *"à qui,* dit-il, *on ne confierait pas son chien pour traverser la rue".* L'expression est curieuse. Je me suis demandé - et c'est d'ailleurs pourquoi ce monsieur Jaguer doit être quelqu'un d'amusant - pourquoi il allait chercher ce chien-là. D'où est-ce qu'il sort, ce chien? Parce que, après tout, la question du psychanalyste, c'est si on lui confierait quelqu'un pour traverser son fantasme.
J'ai une explication de cette phrase de monsieur Jaguer dans un livre que je peux vous recommander et qui est d'un auteur que Jacques Lacan lisait. C'est un ouvrage qui était plutôt introuvable et qui est reparu en collection de poche. C'est un ouvrage de Léon Bloy. Léon Bloy a une mauvaise presse. C'est un pamphlétaire catholique que l'on peut dire réactionnaire, antisémite, antibourgeois spécialement. Mais ce Léon Bloy est quand même un écrivain tout à fait remarquable. C'est vraiment quelqu'un qui, surtout dans cet ouvrage, démontre un sens de la langue. Cet ouvrage est d'ailleurs consacré à ça, puisqu'il s'appelle *Exégèse des lieux communs.*
Dans cet ouvrage, Léon Bloy s'emploie à traquer la langue. Non seulement les proverbes, mais les façons de dire qui pourraient paraître les plus innocentes, par exemple les expressions idiomatiques. Il pense qu'en traquant la langue, il traque le bourgeois dans la langue - ce qu'il appelle, lui, le bourgeois. Et, comme il étend énormément son affaire, ce bourgeois est en définitive le sujet dans la langue. Il le dit très bien, d'une façon que nous pouvons saisir justement à partir du cogito anticartésien de Lacan. Il dit: *"Le vrai bourgeois, dans un sens moderne et aussi général que possible, c'est l'homme qui ne fait aucun usage de la faculté de penser."* Ca dit très bien ce qu'il traque dans la langue, à savoir le *je ne pense pas* de la langue. Il traque ce *je ne pense pas.* Explicitement! Ce n'est pas moi qui l'invente, c'est dans son introduction. Et il s'occupe de montrer à ce *je ne pense pas* qu'il est "ça", c'est-à-dire la merde bourgeoise, à savoir que le bourgeois n'est rien d'autre dans la langue que le possesseur de l'argent, que le riche dont nous savons depuis Freud qu'il se supporte de l'objet anal.
C'est très différent du *Dictionnaire des idées reçues* de Flaubert. C'est, bien sûr, dans la même lignée de ces écrivains qui visent une bourgeoisie omniprésente, mais Léon Bloy s'en distingue, et je dirai à son avantage. Ce qui s'exprime en définitive dans le *Dictionnaire des idées reçues* de Flaubert, c'est un autre bon sens, tandis que les analyses de Bloy n'ont pas du tout le sens commun. Il y a évidemment là-dedans des choses qui sont du style Flaubert. Par exemple lorsqu'il critique l'expression *il faut être de son siècle.* Ca pourrait évidemment figurer dans le *Dictionnaire* de Flaubert, bien que Bloy l'illustre d'une façon qui n'est pas flaubertienne, puisque pour illustrer cette expression, il met en scène, dans une petite historiette, la famille Culot.
Monsieur Culot est un savant, et sa fille est décrite ainsi par Bloy: *"Il avait une fille sans Dieu ni beauté mais irréprochablement salope. Si bien que n'accordant aucune attention aux fugueuses manigances de son père, elle voulait, non moins énergiquement que lui, être de son siècle."* L'expression arrive lorsque deux hommes du siècle se rencontrent dans la chambre à coucher de l'aimable enfant complètement saoule. A ce moment-là, monsieur Culot arrive, invite ces messieurs à quelques modérations, et leur dit: *"On voit bien que vous n'êtes pas de votre siècle."*
Ce n'est pas exactement ce qu'on trouverait chez Flaubert. Sur une proposition qui pourrait être flaubertienne, il s'agit d'un traitement qui est quand même sensiblement distinct. Vous avez encore des choses comme *le temps c'est de l'argent,* etc., et dont on voit bien que c'est justiciable de la même critique. Mais on est plus surpris quand dans ces lieux communs, on trouve une critique acerbe de l'expression *se faire une raison,* ou de l'expression *faire l'amour,* ou bien *être de bonne foi,* ou encore *chercher la petite bête* - expressions dont on ne voit pas immédiatement le bourgeoisisme. Ca sort visiblement du sens commun. C'est Léon Bloy qui cherche la petite bête.
Eh bien, Léon Bloy, il nous aide spécialement à comprendre ce qu'est le chien de monsieur Jaguer. Léon Bloy commente, en effet, une expression, la quatrième du recueil, à savoir: *l'hôpital n'est pas fait pour les chiens,* et il fait valoir, avec beaucoup d'esprit, que c'est une antiphrase. Lorsqu'on dit que l'hôpital n'est pas fait pour les chiens, il faut entendre qu'il est

fait pour eux, pour les chiens. Léon Bloy nous conseille fermement de lire cette maxime dans ce sens, et il nous donne alors la valeur de ce qu'est ce chien.
Il passe pour cela par une citation d'un texte du XVIIe siècle, une citation du frère Iéronimus Lauritus, imprimée à Lyon en 1622, et qui donne du chien cette définition: *"Le chien est un animal au service de l'homme pour le réjouir de sa compagnie et de ses caresses. Il aboie contre les étrangers, il est immonde, plein de rage et d'une extrême lubricité. Il est le gardien du troupeau et le chasseur des loups. Il est vorace et carnivore et retourne à son vomissement."*
A ce moment-là, Léon Bloy nous explique ce qu'est le chien: *"C'est le carnivore, l'immonde carnivore dont la compagnie a cessé de plaire, incapable désormais d'aucune sorte de fureur, qui n'a plus la force d'aboyer, que le troupeau à son tour est obligé de garder, et que menace la dent des loups. A quel autre, je me le demande, seraient ouverts ces admirables asiles où on crève avec tant de consolations dans les bras de l'Assistance Publique? Le vrai, le seul, l'authentique chien, c'est celui qui ne peut plus être profitable. C'est pour celui-là exclusivement que fonctionne l'administration aux mamelles crochues qui s'allaite elle-même du sang des agonisants."*
Eh bien, le chien de Marcel Jaguer, si on voulait lui donner du crédit, on pourrait considérer que c'est précisément ce qu'il convient de confier aux lacaniens. Car ce qui nous est décrit par le frère Iéronimus s'apparente, dans son statut d'immondices, à l'objet *a*. Alors, lui faire traverser la rue, nous en serions peut-être plus que d'autres capables. Je reviendrai sur ce monsieur Jaguer et son chien, mais je vais quand même m'avancer vers ce qui fait mon objet aujourd'hui.
On parle de rue et de traverser la rue. Pascal dit tout de même que tout notre mal vient de ce que nous ne sachions pas rester dans une chambre. Ce n'est pas nous qui prenons les gens pour leur faire traverser la rue. Nous leur faisons traverser la rue pour venir chez le psychanalyste qui quand même n'est pas chargé de les assister dans ce qui relève de l'ordonnance et de l'adaptation sociales. Nous ne les assistons donc pas pour traverser la rue jusqu'à chez nous. L'analyste, en fait, répond assez bien à la phrase de Pascal. L'analyste fonctionnant ne sort en effet pas beaucoup de sa chambre. C'est ce que je vérifie à mes dépends et sans m'en réjouir outre mesure. L'analyse confine le psychanalyste.
En même temps, on ne peut pas dire que le psychanalyste soit pascalien. Le psychanalyste n'est pas pascalien parce qu'on le visite dans sa chambre. Ce n'est pas ce que comporte la phrase de Pascal. Quand il dit que le mal vient de ce qu'on ne reste pas dans sa chambre, il entend qu'on ne sait pas y rester seul. Le psychanalyste, on lui rend visite. A l'occasion, mais ce n'est pas très recommandé, on le visite. On le visite parce qu'on le prend par exemple pour un monument. Ca arrive. C'est une erreur mais ça arrive.
L'analyste, on peut dire donc qu'on lui parle. Mais c'est déjà très sophistiqué que d'arriver à ça. Il est sensible que l'on vient d'abord vérifier qu'il est toujours là. Et c'est par là, au fond, que le psychanalyste peut donner semblant au réel. Il peut donner semblant au réel par le fait qu'il est supposé être invariable. Et, par le fait de venir vérifier qu'il est toujours là, vous y êtes pris vous aussi, c'est-à-dire que vous êtes par là réellisé. Ca fait que le rendez-vous avec le psychanalyste, c'est aussi bien le rendez-vous avec le réel, avec ce qui est aussi pour vous le réel, avec ce qui pour vous est aussi toujours là.
C'est un rendez-vous qui est en général à heure fixe et qui donc est pris dans le symbolique. On peut, bien sûr, essayer de jouer avec ça pour que ce soit un peu moins pris dans le symbolique. C'est, à l'occasion, une revendication qu'on a quand on est analysant. Mais l'imaginaire est là aussi, puisque les corps sont dans l'affaire. C'est là que je m'aperçois qu'ici je suis de l'autre côté de la pratique analytique que j'exerce. En effet, ici, c'est vous qui êtes toujours là et c'est moi qui ait à parler. C'est des considérations de cet ordre qui conduisaient Lacan à dire qu'à son séminaire il était en position d'analysant.
Ca suppose évidemment qu'on invente du savoir quand on parle. Ca le suppose et je ne le fais qu'avec beaucoup de mesure et de tempérance. Je considère que pour une part, ici, je classe. Je classe l'enseignement de Lacan. Ce n'est pas que ce soit si difficile d'inventer. Pour inventer du savoir, il suffit de rigueur et de délire - au moins d'une pointe de délire. Je peux vous assurer que je reçois, à l'occasion, des textes, des manuscrits, hauts comme ça, et qui sont certainement de l'ordre de l'invention du savoir. Mais ça ne suffit pas pour professer. Ce n'est pas tout que d'inventer du savoir, encore faut-il que ce soit repris par

d'autres ou que ça puisse l'être. Il faut que ça parle à d'autres, et ça, ce n'est jamais gagné d'avance. Pour que nous soyons encore aujourd'hui à reprendre comme si c'était du neuf, ce que Lacan disait par exemple en 67, il faut supposer que cette invention, cette élucubration est susceptible, dans l'expérience analytique qui nous occupe, d'encore nous éclairer et de nous structurer notre sujet.

S'agissant de l'opposition du symptôme et du fantasme, j'ai quand même le sentiment que j'ai pu sur ce point commencer à changer la fameuse écoute du psychanalyste. Non pas que ça n'ait pas déjà été dit par Lacan. Ca l'a été, et même avec insistance, à presque tous les tournants de son enseignement. Mais, d'une certaine façon, on ne s'en était pas aperçu. Et donc, en thématisant cette opposition du symptôme et du fantasme, il me semble que j'ai fait quelque chose qui est susceptible d'être repris par d'autres, et spécialement par d'autres qui exercent aussi la psychanalyse. On saisit par là que ce n'était pas une coquetterie de la part de Lacan quand il disait qu'il parlait pour les psychanalystes, alors qu'il y avait dans son public bien d'autres personnes que des gens pratiquant la psychanalyse. Il pouvait dire qu'il parlait pour les psychanalystes parce que c'est de leur reprise à eux que son invention de savoir valait comme autre chose qu'un délire.

A thématiser cette opposition j'en fais évidemment une hypothèse, et je suis le premier à essayer de la vérifier dans la pratique. Il semble que l'on n'imagine pas jusqu'où peut aller la réserve que le sujet maintient sur le fantasme. Ca peut aller jusqu'au mutisme le plus complet, et cela pendant des années d'analyse. Ca peut très bien, par exemple, être l'effet d'un choix inaugural du sujet à son entrée en analyse - le choix de se taire sur ses fantasmes. Même si je suis un analyste dont la pratique est jeune, j'ai quand même des aperçus sur des analyses longues et anciennes, et on peut vérifier là que le sujet était resté muet sur ses fantasmes.

C'est, si l'on veut, un effet de honte. Il y a un certain *halte au fantasme*. C'est un effet de honte qu'il faudrait creuser, puisqu'il touche évidemment à la pudeur même, et à l'occasion au souci de ne pas attenter à la vôtre. C'est là ce qui fait le prix de la pudeur que Lacan exprime en disant qu'elle *est "emboceptive des conjonctures de l'être"*. Ca exprime quelque chose que vous pouvez maintenant entendre à ce point de ce cours: cette pudeur sur le fantasme, c'est la honte porté sur l'objet *a* comme étant le nom lacanien de l'être comme *Dasein*.

A cet égard, il faut voir qu'il y a quelque chose dans le dispositif analytique lui-même qui y porte. C'est là qu'il faut bien distinguer ce qu'est la position analysante comme sujet barré. Cette position analysante comporte évidemment une certaine impudeur qui est parente et même formellement identique à l'impudeur hystérique qui consiste à s'afficher sans vergogne comme sujet barré. C'est très différent de ce qui consiste à mettre petit *a* à l'affiche. Ca, c'est plus difficile à obtenir. Plus le sujet dans l'expérience analytique est hystérisé, plus c'est difficile. Car plus le sujet est hystérisé et moins petit *a* a de consistance. Ce qu'il y a de consistance dans le sujet hystérisé, c'est son rapport au maître. Ca oui, c'est à l'affiche! Dans cette relation, toutes les impudeurs sont concevables.

$$\$ \longrightarrow S_1 \qquad \frac{\quad}{a}$$

Mais dans l'hystérie, y compris dans l'hystérie artificielle induite par l'expérience, il est spécialement difficile de situer l'objet qui fait disparaître le sujet. L'hystérie - et c'est ce que comporte le mathème de Lacan - c'est un effort pour se maintenir comme sujet. C'est même ce qui fait l'héroïsme de l'hystérie. C'est un héroïsme subjectif. Cet héroïsme subjectif s'accommode évidemment de toutes les historisations. C'est compatible avec toutes les historisations, mais l'objet *a* n'existe là que comme manque, comme manque en tant qu'insatisfaction. Il n'existe là que sous les espèces du *encore*. C'est là que l'on saisit pourquoi la névrose obsessionnelle a pu être dite un dialecte de l'hystérie par Freud. Dans la névrose obsessionnelle, ce manque prend en effet une autre consistance. Il prend la

consistance de l'impossible et il fait butée, tandis que l'hystérie constitue en elle-même une fuite par rapport à cet objet qui ferait disparaître le sujet.
Ca s'accommode d'ailleurs, d'un autre point de vue, avec ce statut de l'objet *a* comme la chose précieuse qu'il ne faut jamais que laisser deviner, parce qu'elle ne doit jamais être que supposée, ou plus exactement, sous-posée. Ce qu'on appelle grossièrement la séduction ou la provocation hystérique, elle est distincte selon qu'elle se situe à l'un ou l'autre niveau. La dérobade de l'hystérique comme sujet, qui est la provocation, est distincte de sa dérobade comme chose précieuse. Il y a ce mouvement que Freud expose dans ce texte que j'ai cité au début de l'année, à savoir cette attitude de l'hystérique qui découvre, d'un côté, son corps, et qui, de l'autre côté, rabat sa robe sur elle. C'est ce clivage de l'impudeur du sujet et de la pudeur sur l'objet qui nous est là donné comme emblème.
Il faut voir en quoi l'hystérie est problème pour les femmes si on admet la formule lacanienne du désir mâle qui ne comporte pas pour le partenaire d'autre statut que celui de petit *a* - ce qui, comme statut franc et massif, est le contraire de ce que l'hystérique se voue à maintenir. Ca fait d'ailleurs le problème de la psychanalyse dans la mesure où il n'est pas prouvé que la psychanalyse puisse guérir l'hystérie. C'est même ce que formulait Lacan: l'hystérique guérit de tout dans la psychanalyse, sauf de son hystérie. Il y a dans l'analyse un certain soulagement pour l'hystérique qui vient de ce que c'est l'analyste qui se voue à incarner l'objet *a* et qu'à cet égard l'hystérique peut se consumer à incarner le sujet, si je puis dire, car c'est un sujet comme tel spécialement désincarné.
Ca ne veut évidemment pas dire que mettre le sujet hystérique au travail soit facile, parce que ce qui est aussi naturel à l'hystérie, c'est de faire le maître. Mettre le sujet hystérique au travail, c'est lui faire admettre que c'est à lui de produire le savoir et non pas de l'attendre du maître, pour bien sûr en faire des confettis. Mettre l'hystérique au travail, c'est la tâche que dans l'ensemble ont accomplie les analystes. Ils ont accompli tout de même une certaine domestication de l'hystérie, là où les maîtres de la clinique du XIXe siècle avait baissé les bras. Du seul fait qu'il y a du psychanalyste dans notre civilisation, ça se traduit par un tassement de la phénoménologie hystérique. Cette domestication consiste simplement à faire que l'hystérique vienne visiter l'analyste dans son cabinet d'analyste.
Ca nous permet en passant de préciser le statut de ce qu'on appelle les entretiens préliminaires. C'est vraiment une expression bien faite pour égarer, et c'est aussi un sujet bien difficile à traiter en public. Mais le public commence dès que l'on s'adresse à quelqu'un. Je dirai que l'entretien préliminaire est essentiellement une entreprise d'hystérisation. Il y a évidemment une phase diagnostic, une évaluation pour savoir si le sujet serait quelqu'un a qui justement on confierait son chien pour traverser la rue. Il faut bien dire pourtant que c'est un mauvais critère, aussi bien du côté de l'analyste que de l'analysant. Mais enfin, disons qu'il y a une certaine phase d'approximation au diagnostic.
On peut dire aussi, à l'occasion, car on ne peut en faire une doctrine générale, qu'il y a une certaine fonction de sécurisation du sujet quand c'est dans un état panique qu'il se précipite chez l'analyste. Mais il semble pourtant que par sa phase la plus profonde, l'entretien préliminaire est une hystérisation - ce qui pose les questions suivantes: le sujet est-il hystérique, hystérisé, hystérisable? Le sujet, est-ce qu'il se pose des questions? Et au-delà, se sent-il une question? Et suppose-t-il que la réponse à la question qu'il est, passe par l'Autre?
Je vais utiliser finalement les quatre discours de Lacan pour en faire une trajectoire du sujet à l'entrée en analyse. Je vais prendre comme point de départ ce qui est le point de départ de Lacan sur la passe quand il écrit l'entrée en analyse. Il l'écrit à partir de ce dont il fera le discours du maître. A cet égard, dans l'entrée en analyse, on est au départ dans cette position. Le sujet vient comme signifiant s'adresser à vous comme analyste. Ce point de départ, Lacan l'a même précisé: le sujet vient, à partir d'un signifiant du transfert, s'adresser à vous comme un signifiant quelconque:

1)

S_t ----> S_q

$

Quelconque veut dire ici qu'il lui en faut un autre. Lacan précise qu'il s'agit d'un signifiant particulier. Mais au sens d'Aristote, ça veut dire quoi? Ca veut dire qu'on s'adresse à un *un* entre autres, et qu'on ne s'adresse pas au signifiant singulier. Le signifiant singulier, c'est le *le.* Là, nous sommes au niveau du *un* particulier. Ca ne s'obtient d'ailleurs pas si facilement quand le sujet hystérique - et c'est ça qui est de l'ordre de visiter le monument comme je le disais tout à l'heure - suppose qu'il vient voir *L'*analyste.
Je peux même donner un autre exemple, à savoir celui de quelqu'un qui, dit-il, vient me voir en tant que psychanalyste de quartier, et qui en même temps s'aperçoit aussi que je rédige *Le Séminaire* de Lacan. Ca fait effet de passer du particulier au singulier. C'est, si vous voulez, un petit col à franchir. Mais foncièrement - et c'est ça l'importance de cette petite lettre mise là comme index - c'est en tant que quelconque.
Ceci est un rappel qu'il ne faut jamais perdre de vue quand on pratique la psychanalyse. Le point de départ de Lacan sur l'entrée en analyse est décalqué sur le discours du maître. C'est là, au fond, que l'on s'aperçoit ce que veut dire d'obtenir l'hystérisation du sujet. Nous sommes alors au temps 2:

2)

$ ---> S_1

Le sujet arrive représenté par un signifiant, à l'occasion spécialement par le signifiant de son symptôme, et il faut obtenir que tout ça se décale d'un cran afin d'obtenir un schéma qui reproduit celui du discours de l'hystérique. C'est ça qui justifie l'expression d'hystérisation. Pour pouvoir la mettre en scène, on est bien obligé de partir de ce qui la précède.
Troisièmement, nous devons obtenir la mise en place du discours analytique qui comporte encore un décalage de place. Le sujet qui a émergé de l'hystérisation, il doit se mettre au travail. Il faut que ce soit à lui de produire et non pas à l'analyste - l'analyste dont il faut dire qu'entre temps il est devenu votre analyste. Le quelconque de départ est donc ici singularisé. C'est important ça, d'accepter d'être l'analyste de quelqu'un, l'analyste au singulier de quelqu'un.

3)

a ----> $

S_2

Dans cette troisième phase, il s'agit donc d'obtenir cette mise en place du discours analytique. Ca vous oblige comme analyste à faire le maître, mais à le faire - c'était ça le problème que nous avions approché à partir des Stoïciens - en tant qu'objet *a,* ce qui n'est pas du tout la même chose que de le faire en tant que signifiant maître. Il faut bien voir pourquoi nos collègues américains disqualifient les hystériques de la psychanalyse, pour lesquelles elle a pourtant été inventée. Pourquoi rangent-ils les hystériques du côté des *borderlines?* Parce que quand ils ont affaire à un sujet de structure hystérique et qu'ils se mettent à faire les maîtres, ça les fait alors travailler énormément. Je pourrais vous lire des témoignages d'analyses hystériques dont nos collègues américains remplissent des pages, et vous verriez que c'est exactement là qu'ils sont. Comme ils disent: on n'imagine même pas ce que c'est comme difficulté. Bref, ils en bavent! Par contre, faire le maître comme objet *a,* ça rend à peu près maniable l'analyse de l'hystérie.
Il y a évidemment la fin de parcours. Si on admet cette schématisation, la fin de parcours suppose que tout ça finisse à l'université. Moi, je ne suis pas gêné de ce point de vue-là. En un sens, j'ai même commencé par là. Donc, la fin de parcours, ce serait exactement de faire cours, c'est-à-dire que le savoir, qui est ici seulement supposé, vienne faire le surposé. Une grande question de la psychanalyse, c'est comment peut-on surposer le savoir analytique?

Le sous-poser, on apprend assez généralement à le faire. Ca peut être le fait de pousser, comme le disait Lacan, le bon bouton là où il faut. On apprend assez bien à sous-poser le savoir. Ce savoir s'est accumulé depuis déjà suffisamment longtemps pour qu'on puisse maintenant penser qu'il y a des psychanalystes de quartier. Ce n'est pas encore un lieu commun, mais dans quelques années ça pourra le devenir.
Surposer le savoir, par contre, c'est plus difficile, parce qu'il est certain que le savoir en perd sa vérité. Lorsque le savoir est surposé, c'est la mort qui est son secret. Le savoir universitaire se fait spécialement avec les auteurs morts, qui de leur cimetière ne peuvent plus protester. Ca nous en promet, et ça nous en amène tous les jours de belles à propos de Lacan. C'est même extraordinaire comme on s'est tenu à carreaux tant qu'il pouvait protester. Maintenant qu'il ne le peut plus, vous allez voir comment le nom de Lacan va s'étaler sur les couvertures des livres. Evidemment pas les siens, que je rédige. Ca va s'étaler sur les couvertures d'ouvrages diffamatoires. J'en ai reçu un pas plus tard qu'hier. Il vient des Etats-Unis. Ca commence par la périphérie, évidemment, ce genre de choses... Mais enfin, ne craignez rien, vous aurez aussi sous peu des ouvrages diffamatoires de ce type avec le nom de Lacan sur la couverture - son nom sur la couverture pour faire vendre, parce que ça reste évidemment, malgré monsieur Jaguer, un label de qualité. Ce qui est amusant, c'est qu'avant on mettait plutôt Lacan sous les couvertures, et que maintenant on peut y aller parce qu'on s'imagine qu'il ne mordra plus.
Pour en revenir au savoir surposé, la question est de tenir tout de même le savoir à la bonne distance. Il est certain que de se situer à l'université, ça touche quelque chose à la position, à la sous-position du savoir. Mais il s'agit aussi de ne pas s'installer dans sa surposition. Au moment de boucler la boucle, je dirai qu'il faut achopper la question d'un savoir à mi-chemin dont il faudrait par la suite inventer le mathème - un mathème plus précis que d'écrire le savoir dont il s'agit au dessous ou au dessus de la barre, un mathème qui écrirait le savoir juste au niveau de cette barre. C'est l'idée d'un enseignement qui serait fait avec sa propre ignorance et non pas avec son savoir. C'est une chose à inventer, c'est la formule d'un problème.
Comment, ce savoir, le localiser? Il est certain que faire le maître en tant qu'objet *a*, c'est très différent de faire le maître en tant que maître, parce que le maître en tant que maître a toujours un souci qui lui est essentiel, à savoir de veiller au bien-être de l'esclave. C'est en ça que des gens comme Léon Bloy sont réactionnaires. C'est qu'ils perçoivent bien qu'à partir de l'émergence du discours capitaliste, du prolétaire moderne, du pauvre, le maître n'est plus tenu de veiller à son bien-être. La preuve, c'est qu'il n'y avait pas de syndicat dans l'Antiquité.
Le maître, donc, il a ce souci. On ne peut pas dire que ce soit tout à fait étranger à une dimension de la psychanalyse. C'est ce que l'on peut constater avec le souci de *holding* de Lacan, qui pouvait aller jusqu'à se tracasser au moins pour la survie de ses analysants. Ca, ça appartient à la relation de la place du maître et de la place de l'esclave. L'analysant est à cette place de l'esclave, à la place de qui travaille.
Maintenant, faire le maître en tant qu'objet *a*, si ça se distingue de la fonction de faire le maître en tant que maître, c'est que ça comporte nécessairement un certain excès qui va contre ce bien-être. Le premier lieu commun qu'amène Léon Bloy est très parlant là-dessus. Evidemment, Léon Bloy, c'est quelqu'un qui est pour l'excès. Je dirai même que c'est de ça dont il parle dans son livre. Le premier lieu commun qu'il présente, c'est celui-là: *Dieu n'en demande pas tant.* Lui, il pense au contraire que Dieu en demande tant et encore un peu plus. Léon Bloy est au niveau du *encore*. *"La logique des lieux communs,* dit-il, *ne pardonne pas. Si Dieu n'en demande pas tant, il est forcé par une conséquence invincible d'en demander de moins en moins et finalement de tout refuser. Que dis-je? en supposant qu'il lui reste alors un peu d'existence, il se trouvera bientôt dans la plus pressante nécessité de vouloir enfin qu'on vive comme des cochons, et de lancer le reliquat de son tonnerre sur les purs et sur les martyrs."*
La valeur que note Léon Bloy, c'est que quand le fameux bourgeois, le bourgeois qui parle dans la langue, dit que Dieu n'en demande pas tant, ça veut dire que c'est à eux, les bourgeois, qu'il faut demander des choses. *"Tous les impératifs leur appartiennent et on peut être certain que le jour où ils demanderont trop sera précisément le jour même où ils commenceront à s'apercevoir qu'ils ne demandent pas tout à fait assez. Moi, je demande mon*

pot, sale canaille, leur dira quelqu'un." Le terme de *canaille* est un terme de Léon Bloy qui circule aussi dans l'enseignement de Lacan. Il ne s'agit pas du Bon Dieu là-dedans. Il s'agit du petit *a* en position de maître.
Comme deuxième lieu commun qui fait sortir à Léon Bloy ses imprécations les plus violentes, nous avons: *rien n'est absolu.* Nous, nous savons qu'il y a quelque chose que nous traitons comme absolu, absolu au sens propre. C'est l'objet *a.* L'objet *a* comme absolu, c'est-à-dire comme séparé du reste, séparé de ce qui peut relativiser l'objet *a,* à savoir la chaîne signifiante. Le seul point qui pour l'analyste est absolu, c'est l'objet *a,* dès lors qu'il ne représente rien pour autre chose, dès lors qu'il présente, ou plus exactement même, qu'il est présent.
Je vous donne encore le troisième lieu commun: *le mieux est l'ennemi du Bien.* Léon Bloy considère évidemment cela comme tout à fait infamant. C'est une maxime de tempérance qui va contre l'excès. *"Cette doctrine de tempérance a pour effet,* dit-il, *de faire en sorte que le mieux ce soit le mal, et, dès lors, le bien aussi est le mal, et, le mieux, c'est le pire."* C'est là que l'on retrouve le *...ou pire* de Lacan. Le mieux n'est pas l'ennemi du bien pour la psychanalyse, pour la raison que pour elle, le mieux, c'est le pire. C'est d'ailleurs la valeur à donner à cet objet *a* en position de maître. Ca a évidemment comme effet l'intempérance.
D'ailleurs, tous les ouvrages qui diffament Lacan, depuis la lettre de Jaguer jusqu'à cet ouvrage que je recevais hier des Etats-Unis, s'en prennent évidemment à l'intempérance de Lacan. Le gentil Américain, auteur de ce livre, ce qu'il reproche à Jacques Lacan, c'est son *ubris*, c'est-à-dire son excès. Il trouve qu'il ne se tenait pas assez bien. Alors, pour faire bien comprendre aux Américains jusqu'où pouvait aller cet excès, il leur signale qu'il y a des histoires qui courent sur Jacques Lacan, à savoir, par exemple, qu'il faisait l'amour dans les taxis. Et il ajoute que du coup le chauffeur de taxi avait été faire une analyse chez lui.
Le plus drôle, c'est que ce cher Américain est un partisan du docteur Lacan. Mais il n'arrive évidemment pas, dans ce cadre-là, à situer l'intempérance de Lacan. C'est un ouvrage qui se tient à distance de ce qu'est l'enseignement et la théorie lacaniens, qui se tient au niveau du ragot, du *comment est la porte du n°5, rue de Lille, quand on sonne*. Ca doit paraître formidablement exotique quand on lit ça dans le Kansas... Il n'est pas capable de situer ce dont la vie de Lacan témoigne d'intempérance. Mais Lacan n'a jamais confondu la psychanalyse et la sagesse. Sans doute avait-il un chien lui-aussi, mais enfin, il le laissait à la campagne, et comme ça il n'avait pas besoin de lui faire traverser la rue.
C'est précisément à partir de cet objet *a* en position de maître, qu'on ne peut pas dire à l'analyste de ne pas en demander tant. Ca vaut si l'analyste arrive à se tenir lui-même à ce niveau d'exigence, et évidemment ça change l'allure, le rythme et la tonalité de l'expérience analytique. Rien n'est absolu, sauf petit *a.* C'est là aussi qu'on est résolument l'ennemi du bien. Que ce soit comme mieux ou comme pire, c'est secondaire. C'est un rappel d'éthique que je me sens poussé à faire par rapport au flot de saloperies - je ne peux pas appeler ça autrement - qui m'arrivent régulièrement, des lettres de monsieur Untel aux ouvrages U.S.
Après ce rappel, je voudrai maintenant vous mettre au tableau le schéma que Lacan a exposé à son Séminaire et que je vous avais reconstitué la dernière fois. C'est ce schéma où, aux quatre coins, vous n'avez pas les signes des quatre discours qui vous sont familiers, mais des cercles qui s'intersectent et qu'il faut évidemment écrire de la bonne façon, c'est-à-dire dans le bon ordre.
En haut, à droite, vous avez le *ou bien...ou bien,* où il y a *je ne pense pas* et *je ne suis pas.* En haut, à gauche, vous avez le premier mouvement d'aliénation qui se positionne comme *je ne pense pas*, et qui donne à la lunule la valeur du *ça.* En bas, à droite, vous avez le deuxième mouvement qui donne valeur au *je ne suis pas,* où la lunule prend la valeur de l'inconscient. En bas, à gauche, vous avez le dernier terme, où on a une double lunule, à savoir (-) et petit *a:*

Même shéma que le shéma 13 du cours précédent

je ne pense pas   *ça*   *ou ... ou*

je ne suis pas

Ce schéma, c'est ce qui supporte ce passage énigmatique de Lacan que j'avais signalé il y a trois ans. La position de l'anticogito cartésien, vous l'obtenez dès que vous niez le *je pense donc je suis*. Vous obtenez à la place un *je ne pense pas* et un *je ne suis pas.* Vous obtenez ça par dualité à partir du premier cogito, si vous l'avez construit à partir des cercles d'Euler. Vous obtenez donc *je ne pense pas* et *je ne suis pas,* et vous faites ensuite fonctionner là-dessus le vel aliénant de Lacan. Qui dit vel aliénant, dit choix. Choix et choix forcé, de la même façon que dans *la bourse ou la vie,* le choix est forcé. On est forcé à la vie sans la bourse. Ici, le choix forcé tel que le construit Lacan, c'est le choix du coin en haut à gauche, c'est-à-dire le choix du *je ne pense pas.* Je ne pense pas pour être *Je.*
Telle que je saisis cette construction, parce qu'après tout Lacan l'a exposée de façons diverses, vous avez, en bas à droite, la position qui répond à l'expérience introduite par la psychanalyse. En haut à gauche, c'est, si vous voulez, la position naturelle du sujet, la position qui lui est naturelle dans notre civilisation - nous n'essayons pas ici de professer pour les autres civilisations - en tant qu'elle est déterminée à un moment par le *Je* cartésien. Le cogito cartésien devient essentiellement ce qui nous introduit à un *je ne pense pas.* C'est la position cartésienne en tant qu'elle s'est étendue à notre civilisation.
La psychanalyse, elle, elle suppose un certain renoncement à cette attitude, un renoncement à l'attitude du *je ne pense pas*, pour s'éprouver là où *je ne suis pas,* c'est-à-dire précisément là où le sujet cartésien ne peut pas s'atteindre, où *je ne suis pas* doit s'écrire avec un *je* entre parenthèses, là où le sujet consent à s'absenter et à s'absenter spécialement du signifiant en acte. Ca suppose que le psychanalysant soit justement situé comme étant le sujet dans l'expérience, comme étant pleinement le sujet.
Là-dessus Lacan a parié. Evidemment, à l'occasion, il a voulu le situer comme objet *a,* ce psychanalysant. Mais, à un moment, toute sa construction s'est fondée, au contraire, sur le fait que le psychanalysant est le sujet parce qu'il est foncièrement le sujet qui parle. Ca ne veut pas dire que l'analyste ne fait que se taire, mais que même quand il parle dans l'interprétation, il ne le fait pas en tant que sujet. C'est spécialement ce à quoi se refusent les analystes qui savent faire traverser les chiens dans les rues, qui passent leur temps à faire traverser les chiens dans les rues. La littérature analytique, du côté de l'Internationale, c'est une littérature de chiens écrasés. C'est une littérature de chiens écrasés parce qu'ils ne savent évidemment pas faire traverser les chiens dans les rues et qu'ils passent leur temps à essayer.
Ce n'est pas en tant que sujet que l'analyste interprète. Par contre, c'est en tant que dépassé par sa parole et subverti par le signifiant que le psychanalysant travaille. Lacan l'a dit, d'une façon moins précise, il est vrai, d'une façon moins verrouillée que dans ses écrits: *"Le sujet se voue à la dérive du langage* [c'est une expression un peu poétique, un peu métaphorique si l'on veut, bien que *dérive* est le mot par quoi Lacan se proposait de traduire la pulsion], *et alors il tente, par une sorte d'expérience immédiate de son pur effet* [de sujet] *d'en rejoindre les effets déjà établis."*
C'est une très jolie façon de marquer ce que comporte de répétition l'expérience analytique: la répétition de l'effet sujet. La répétition, c'est-à-dire le répétable de la subversion du sujet par le signifiant. Comme si chaque fois que se produit cette subversion du sujet par le signifiant dans l'expérience, le sujet répétait ce qui est son propre surgissement. C'est précisément ce qui le met en mesure de réveiller tous les points qui sont de cette façon-là subvertis dans le signifiant. C'est parce que cette subversion il l'éprouve au présent. Ce qu'on appelle mémorisation, ce qui apparaît comme historisation, c'est en définitive le réveil des points qui dans le signifiant ont été subvertis pour le sujet.
"Ce sujet, dit Lacan, *se met à l'épreuve de sa propre démission."* Il se met à l'épreuve de sa propre démission comme *Je,* il se démet des fonctions qu'il tient de son instauration de *Je,* il se fait fonctionner dans le signifiant comme n'étant pas là. C'est en quoi Lacan utilise le terme de *choix* ou d'*épreuve,* ou encore d'*expérience.* C'est qu'il y faut bien le consentement

du sujet. Il faut le vouloir pour passer de là à là, c'est-à-dire pour consentir à l'expérience analytique.
Ce sujet, que nous savons être le sujet barré, vous savez que nous le faisons fonctionner comme distinct précisément de tout ce qui est l'être. C'est pourquoi nous l'écrivons $. Nous l'écrivons comme une non-substance. C'est ce qui rend nécessaire - par une logique que je vous ai déjà fait voir - que ce sujet-là trouve son être ailleurs. Il ne le trouvera pas comme $. C'est ce qui a du même coup précipité Lacan dans l'invention de l'objet *a.* C'est précisément parce que le sujet fonctionne comme manque-à-être, qu'il y a nécessité à lui trouver son être ailleurs.
Cet objet *a,* il est justement en lui-même désubjectivé. Il a un fonctionnement tout à fait distinct de celui du sujet. C'est cela qui fait la valeur-pivot du fantasme - le fantasme qui est exactement ce qui donne consistance au sujet barré. Le fantasme est une position nodale parce qu'il lie le manque-à-être du sujet et son être désubjectivé. Le fantasme pourrait être donné comme une solution. Tant que votre fantasme arrive à marier agréablement votre manque-à-être et votre être désubjectivé, eh bien, vous pouvez, après tout, vous en tenir là. Seulement, il y a quand même le symptôme qui vient chatouiller votre fantasme de l'intérieur. Ca, c'est ce qui nous permet de concevoir que nous sommes une substance subjectivée. C'est le fantasme qui donne son être et sa consistance au *je ne pense pas.* C'est ce qui permet d'aborder tranquillement le *ça* qui complémente le *je ne pense pas.* Plus, dans l'analyse, le sujet est subverti par le signifiant, plus son être est en déficit. Plus il se met à l'épreuve de sa démission, et plus le fantasme prend consistance. C'est la prise de consistance du fantasme à partir de la subversion redoublée du sujet. Si vous ne vous repérez pas à ça, vous ne voyez que la moitié de l'affaire.
Le fait que le fantasme prenne consistance, ça peut avoir évidemment des effets "thérapeutiques" sur le désir. Il doit y avoir prochainement un colloque à Milan sur ce thème, sur l'effet thérapeutique de l'expérience analytique. Je ne sais pas exactement comment je vais traiter le sujet, mais je pourrai parler des effets thérapeutiques de la prise de consistance du fantasme. Ce serait évidemment pour situer la fin de l'analyse dans ses effets antithérapeutiques. La fin de l'analyse, ça a pour résultat de vous rendre inguérissable. Là aussi, c'est un choix.
En effet, l'épreuve du manque-à-être, elle culmine dans quoi? Lacan l'a dit sur tous les tons. C'est essentiellement une épreuve qui se fait par rapport au signifiant en tant que le sexe y résiste - résiste à être absorbé, situé dans le signifiant. Ca veut dire que la position sexuelle n'est pas exhaustivement subjectivable. Il n'y a donc pas à mon sens d'abus à considérer que cette épreuve du manque-à-être culmine dans l'énoncé qu'*il n'y a pas de rapport sexuel.* Le *il n'y a pas de rapport sexuel* concerne exactement le sujet dans son rapport au signifiant en tant qu'il n'y a pas de subjectivation possible du sexe. C'est aussi bien ce qui s'écrit (-). C'est la valeur que Lacan a donnée à la castration.
Ca veut dire quoi? Ca veut dire que dans l'inconscient, être un homme ou être une femme est inaccessible comme prédicat. C'est inaccessible parce que c'est le même prédicat qui est en valeur pour les deux. Pour les deux, c'est de toute façon le grand o qui fait fonction. Bien sûr, ce prédicat travaille d'une autre façon dans un autre contexte, dans une position subjective et une autre. Mais, comme prédicat, il n'y a rien qui correspond au prédicat *être un homme* ou *être une femme.*
Ca va justement contre la logique classique, cette logique classique que Lacan a triturée de toutes les façons, et spécialement contre ce syllogisme d'apparence innocente: *tous les hommes sont mortels, Socrate est un homme, donc Socrate est mortel.* Le sujet comme non-substance, il est en fait au niveau de *tous les hommes sont mortels,* puisque cette position affirmative universelle est tout à fait compatible avec un univers vide. Ca dépend, bien sûr, des logiques, mais enfin c'est un débat qui est tranché en faveur de cette valeur de la proposition universelle. Mais toute la question, c'est comment on peut dire que Socrate est un homme, parce que c'est finalement la réponse faite en court-circuit sur le *tu es cela.* C'est qu'à partir du syllogisme, on fait l'impasse en court-circuit sur ce qui serait justement le résultat d'une passe.
Eh bien, cet *être un homme,* inaccessible au prédicat, on le sait mieux du côté du *être une femme.* Pour des raisons de structure, c'est sur le *être une femme* que pèse, si je puis dire, le poids de la preuve. Se questionner sur *être une femme,* c'est ce qu'on appelle l'hystérie. Si

l'hystérisation est possible pour tout sujet, si elle est une perspective pour tout sujet, c'est précisément parce que c'est sur ce *être une femme* que se concentre cette impasse qui tient à ce que la subjectivation du sexe est impossible. C'est ce que Freud notait comme limite de toute psychanalyse: la subjectivation du sexe est impossible.
La subjectivation du sexe, ça veut dire quelque chose de bien précis. Ca veut dire qu'il existerait un signifiant sexuel capable de représenter exhaustivement le sujet par rapport à un autre signifiant sexuel. Le *il n'y a pas de rapport sexuel* de Lacan, ça dit qu'il n'y a pas de subjectivation d'un signifiant sexuel pour un autre signifiant sexuel. On fait comme si. Les discours, et spécialement celui du maître, inventent le rapport sexuel. Ils ne cessent pas de l'inventer. La philosophie, aussi bien, propose du rapport sexuel. La philosophie, la théologie, et tout le bataclan de l'onto-théo-philosophie.
L'idée de Lacan, partant de la même constatation de Freud, c'est qu'il y a une réponse qui est au niveau de l'objet *a.* L'objet *a,* ce n'est pas le prégénital. L'objet *a,* ce n'est pas un prédicat. C'est un pseudo-prédicat. Même si on dit *tu es cela,* ce qui vient à la place de *cela,* ce n'est pas un prédicat, parce que ça ne supporte pas la négation. C'est pour ça que c'est notre absolu. C'est dans la mesure où se vérifie au niveau de l'Autre qu'il n'y a pas de rapport sexuel, qu'il n'y a pas de subjectivation du sexe - absence que le fantasme vient comme complémenter. Ce qui passe au fantasme, au fond, c'est une élaboration du rapport sexuel qui n'a pas d'autre fonction que de boucher le (-   ). Comme imaginaires, les fantasmes sont toujours une élaboration du rapport sexuel. Même sous des rapports masqués, on peut y repérer en tant que telle la présence du phallus.
Je pourrais essayer là de situer le fantasme comme axiome. Vous vous rappelez que c'est un des problèmes que je posais cette année, à savoir comment rendre compatibles le fantasme comme phrase, qui implique le signifiant, et le fantasme en tant qu'il implique le rapport à un objet. Le fantasme comme axiome, sa place la plus exacte, c'est le grand S qui figure à l'extérieur de la parenthèse du grand A barré: S(A). La phrase fantasmatique répond à l'absence dans l'Autre d'un signifiant qui écrirait le rapport sexuel, de ce qui répondrait à la capture de la jouissance de l'Autre dans un signifiant.
La place de réel du fantasme, je dirai - c'est là que j'en suis pour l'instant - qu'elle tient à la symphise, à la connexion, à l'écrasement du fantasme comme symbolique et du fantasme comme imaginaire. A cet égard, ça dit que la traversée du fantasme est une disjonction. La traversée du fantasme, c'est la disjonction de (-   ) et de petit *a.* C'est aussi la disjonction de $ et de *a,* et, aussi bien, la disjonction de S et de A barré.
Il est déjà quatre heures moins le quart et je vais un petit peu accélérer les choses pour en arriver à ce passage que je vous ai donné tout à l'heure comme point de visée. Si j'avais fait comme je le voulais, je vous aurais dicté ces lignes afin que vous vous cassiez à votre tour un petit peu la tête là-dessus. Le problème de ce texte, en effet, c'est qu'il a l'air de dire des choses parfaitement contradictoires.
"Entre les deux, dit Lacan, *il faut choisir. Ce choix est le choix de la pensée en tant qu'elle exclut le "je suis" de la jouissance, lequel "je suis" est "je ne pense pas". La réalité pensée est le rejet du sujet dans le désêtre, dans le "je suis" renoncé. Ce que le "je ne pense pas" de l'analyste exprime, c'est cette nécessité qu'il rejette dans le désêtre. Car ailleurs, il ne peut être que "je ne suis pas".*
C'est parfaitement contradictoire quand on essaye de faire marcher tous ces termes ensemble. On a le *je ne pense pas* de l'analyste, on a encore un *je suis* qui est *je ne pense pas,* et le *je ne pense pas* de l'analyste le rejette dans le désêtre. En même temps, il y a un *je suis je ne pense pas* qui serait le choix de la pensée, mais il se trouve que la réalité pensée est aussi le rejet, le renoncement au *je suis.*
Je n'ai pas de honte de dire que j'ai achoppé là-dessus pendant fort longtemps. Je crois quand même que ça s'explique très bien. Ca s'explique très bien et ça nous montre comment fonctionne l'écriture de Lacan. Il suffit là de distinguer deux lieux, deux orientations, pour que ça se mette en place de façon satisfaisante. Ce qu'on appelle le baroquisme ou la difficulté de l'écriture de Lacan, c'est qu'elle n'est pas stratifiée, c'est qu'elle ne dit pas un et deux, c'est qu'elle ne dit pas de quel côté on pose les choses. On obtient alors cet effet de contradiction. Mais dès qu'on stratifie, dès qu'on numérote, ça se range.

Ce passage est une façon extrêmement ramassée de traduire ce que nous avons approché avec ces schémas. Il faut repartir des deux cercles du *je ne pense pas* et du *je ne suis pas.* Lacan nous a dit qu'entre le sujet de la connaissance et l'objet *a,* il faut choisir. Ca ne nous surprend pas trop. Le sujet de la connaissance, malgré les apparences, dans cette conceptualisation, est du côté du *je ne pense pas.* Le sujet de la connaissance, le sujet cartésien, le sujet du cogito, vu dans la perspective lacanienne, tient à l'instauration du *Je.* Or la seule instauration du *Je* comme existant ne peut être que de ce côté-là, puis de ce côté-là. *Je* n'est pas. C'est saisi? Une fois qu'on a nié le cogito cartésien, le résultat logique c'est que le sujet de ce cogito est paradoxalement du côté du *je ne pense pas.* Il est de ce coté-là puisque c'est là seulement qu'il y a de l'être pour le *Je.* On est d'accord? C'est ce qui justifie Lacan d'écrire *sujet de la connaissance,* c'est-à-dire le faux-sujet du *je pense.* C'est ça le faux-être du sujet.
De l'autre côté, dit-il, il y a l'objet *a.* On peut déjà imaginer ce clivage: d'un côté, *ce Je* qui fait comme s'il se tenait tout seul, et, de l'autre côté, le pari sur l'objet *a* qui est constitutif de l'analyse. Ca, c'est la préface.
"Entre les deux, il faut choisir", dit Lacan. Nous sommes familier de ce terme de *choix* qui est strictement relatif à l'aliénation. Nous savons par avance que le choix naturel c'est le choix du sujet de la connaissance, c'est le choix du cogito. Lacan nous dit que le choix est le choix de la pensée. Le choix de la pensée, c'est ici que la pensée est du côté du *je ne suis pas.* Lacan vise là le choix analytique. Quand il dit qu'entre les deux il faut choisir, et qu'il répond que ce choix est celui de la pensée, il faut comprendre qu'il s'agit du choix analytique. Le choix, quand on s'engage dans la psychanalyse, c'est le choix de la pensée. C'est le choix de se mettre à l'épreuve d'une pensée qui comporte *je ne suis pas,* c'est-à-dire de ce que comporte à proprement parler l'inconscient. *"Ce choix est le choix de la pensée"* veut dire que c'est le choix analytique par rapport au choix forcé.
"...en tant qu'elle exclut le "je suis" de la jouissance, poursuit Lacan, *lequel "je suis" est "je ne pense pas".* Là, c'est compliqué, puisque ce que nous pouvons avoir de pensée, nous l'avons à partir de *je ne suis pas,* et qu'il faut avoir ici l'exclusion d'un certain *je suis* qui est aussi *je ne pense pas.* Quand on regarde ce schéma, ça ne peut désigner qu'une seule zone. Ca désigne cette zone-là, puisque c'est une zone qui appartient au *je suis* du *je ne pense pas.* Voilà ce qui serait le choix de la pensée. Pensée qui exclut une certaine zone qui appartient aussi au *je suis*, idéalement, mais qui se trouve être ici rattachée au *je ne pense pas*. Voyez, c'est très précisément cette lunule qui se désigne comme étant le *je suis* de jouissance, c'est-à-dire le *ça, "lequel je suis est je ne pense pas".* C'est un certain *je suis* quand on le reprend par là, mais qui, de ce côté-là, répond au *je ne pense pas.*
"La réalité pensée est la vérité de l'aliénation du sujet", dit Lacan. De ce côté-là, nous avons effectivement cette lunule mais en tant que *je suis* - le *je suis* de jouissance. *"La réalité pensée est la vérité de l'aliénation du sujet. Elle est son rejet dans le désêtre dans le "je suis" renoncé."* Ca, ça semble être la même chose. Par contre, ce que le *je ne pense pas* de l'analyste exprime, c'est, dit Lacan, *"cette nécessité qu'il rejette dans le désêtre".* Le psychanalysant, en faisant le choix de la pensée, s'exclut du *je suis* de jouissance qui est *je ne pense pas.* C'est l'analysant que Lacan a situé du côté du *je ne suis pas mais je pense.* L'analyste, il le situe, comme complémentaire du premier, au niveau du *je ne pense pas.* L'opération de l'analysant comporte l'exclusion du *je suis* de jouissance, et Lacan situe l'opération de l'analyste au niveau du *je ne pense pas*, mais, de cette position, il est en même temps exclu d'une position d'être qui se trouve prélevée sur cette sphère de l'être. Ca veut dire que nous traitons de la même opération que nous avons faite à droite mais que nous la regardons à partir du côté gauche.
Donc, ce qui ici consiste à exclure le *je suis* de jouissance en tant que *je ne pense pas,* est, vu de ce côté-ci, une certain choix du *je ne pense pas*, mais qui a comme complémentaire une partie prélevée sur cette sphère du *je suis* et qui est exactement ce que Lacan appelle le désêtre. Le désêtre, c'est ce qui se produit sur la sphère du *je suis*, moins la lunule. Et donc ici, la valeur de cette lunule est proprement le désêtre. Ca fait comprendre que par ailleurs il ne peut être que le *je ne suis pas.*
Ce n'est pas exactement symétrique parce que ça comporte que le *je ne pense pas* de l'analyste - et c'est la finesse du *"qui le rejette dans le désêtre"* - s'incarne spécialement ici.

Ce que le *je ne pense pas* de l'analyste exprime, c'est la nécessité qui le rejette ici, c'est-à-dire qu'il n'est pas *je ne pense pas* pour s'affirmer en tant que *Je,* pour s'instaurer en tant que *Je.* Il n'est *je ne pense pas* que pour se retrouver rejeté dans cette zone qui apparaît ici comme une zone de désêtre. Du point de départ de l'analysant, l'analysant s'exclut du *je suis* de jouissance, mais c'est aussi bien ce dans quoi il va se retrouver rejeté en tant précisément qu'il accomplit la passe.
C'est là que se confirme la suite du texte: *"Le psychanalysant est celui qui parvient à réaliser comme aliénation son "je pense".* Son *je pense,* c'est cette zone blanche, et il arrive à découvrir comme un effet d'aliénation cette zone du *je pense.* Ce n'est plus le faux *je pense* cartésien du début, c'est le vrai *je pense* de l'analysant mis à l'épreuve de l'aliénation.
"Il ne le peut qu'à rendre à l'analyste la fonction du (a) que lui ne saurait être sans aussitôt s'évanouir." Ca, ça prépare déjà la formule *a* ---> *$.* Cet *$,* nous pouvons le situer. Nous le situons là, dans cette zone blanche. C'est ça qui est à proprement parler *je ne suis pas.* Si nous avons ici le *Je,* nous avons ici l'objet *a.*
La conséquence est dure. C'est que la position foncière de l'analyste est le *je ne pense pas*. C'est à partir de là qu'il opère. Ca le frustre, c'est évident. Au fond, ce *je ne pense pas,* c'est comme tout le monde, puisque c'est la position par laquelle on se soutient dans le monde. Mais l'ennui, avec l'analyste, c'est que lui le sait. Lui sait qu'il ne se tient qu'à partir du *je ne pense pas.* C'est là, dit Lacan, que le psychanalyste se trouve dans une position intenable, *"une aliénation conditionnée d'un "je suis" dont, comme pour tous, la condition est "je ne pense pas", mais renforcée de ce rajout, qu'à la différence de chacun, lui le sait."*
Ce que nous avons observé comme déconnades de la part du psychanalyste depuis trois ans, ça a son fondement très simple dans ce schéma de Lacan. Ca a été anticipé dans ce schéma qui comporte une chose très simple qui mériterait maintenant de figurer dans le livre de Léon Bloy, à savoir que le psychanalyste est dans une position intenable.
Nous allons nous arrêter là. Je reprendrai le 13 avril.

Je vais m'appliquer à ce qui était déjà annoncé dans le titre de ce cours, à savoir au retour du fantasme sur le symptôme.
Les nécessités de l'exposition, et aussi bien celles de la recherche, imposaient de commencer par accentuer la disjonction du symptôme et du fantasme comme deux dimensions cliniques, et de faire valoir ce qui, dans leur fonctionnement et aussi dans leur valeur d'index dans le déroulement de la cure, les distingue. Nous n'avons pas pour autant, me semble-t-il, négligé la connexion du symptôme et du fantasme, ni non plus l'implication du fantasme dans le symptôme, puisque les textes de Freud que je vous ai présentés dès le début nous y conduisaient tout droit. Cet accent mis sur le fantasme a pu cependant laisser croire à une négligence vis-à-vis du symptôme, même si, en fait, il n'en est rien, puisque c'est aussi bien la première comme la dernière affaire de la psychanalyse.
Cette supposée négligence vis-à-vis du symptôme, si elle était véritable, justifierait quelque chose qu'il faut d'ailleurs mettre à sa place, à savoir une revendication sur le fait que l'analyste négligerait le mieux-être du patient. Il faut avancer avec prudence sur la situation de ce mieux-être, saisir comment nous l'articulons dans cette recherche de *l'être du sujet,* puisque nous n'avons pas hésité à souligner ce terme que Lacan n'a jamais renvoyé au magasin des accessoires. Comment se situe le mieux-être dans la recherche de l'être?
C'est à cet égard que se trouvait spécialement bienvenu le thème qui a été celui d'un colloque auquel j'ai participé pendant ces vacances. Ce thème, c'était: "Les effets thérapeutiques de l'expérience analytique." Comme j'ai le sentiment de ne pas avoir articulé tout à fait ce que j'avais au départ l'intention d'y dire, je vais maintenant reprendre ce thème des effets thérapeutiques, puisqu'il faudrait réussir à le mener jusqu'au point de l'implication du fantasme dans le symptôme - ce que je n'ai pas fait là-bas.
Là-bas, c'était à Milan. L'extension de l'enseignement de Lacan a depuis longtemps touché l'Italie, sans pourtant permettre jusqu'à maintenant que ça prenne forme associative. Mais ce colloque était au moins au jalon dans ce qui, à cet égard, se produira bien un jour. Je vais donc devoir reprendre ici les choses que j'ai dites à Milan, et je m'en excuse pour les quelques-uns qui se trouvaient à ce colloque.
Il m'avait d'abord semblé utile de justifier le titre de ce colloque, car il faut dire que les Italiens, et spécialement les Milanais, ont eu une expérience fâcheuse, prolongée, qui n'est pas encore absolument éteinte, de l'inflation culturelle de la psychanalyse. Pour tout dire, c'est une ville qui a eu le malheur d'abriter le fameux Armando Verdiglione, qui a pris pignon sur la place du Dôme à Milan, avec une Fondation internationale de culture. Evidemment, comme on me l'a expliqué, son activité semble avoir, dans des cercles qui se veulent scientifiques, beaucoup nuit à la psychanalyse. Il n'empêche que l'on ne peut pas dire qu'il ait mis, lui, le signifiant Lacan dans sa poche. Il en a fait, au contraire, un drapeau qu'il a promené d'un bout à l'autre de la péninsule, puis à travers le monde.
Je comprends que Lacan l'ait laissé faire. A partir du moment où l'on ne fait fonds ni sur la compréhension ni sur la bonne volonté des disciples, mais sur la circulation du signifiant, c'était un vecteur tout à fait admissible. Maintenant, évidemment, depuis quelque temps, ce n'est plus le signifiant Lacan qu'il propulse mais le signifiant Armando Verdiglione. Ca devait arriver, bien entendu. A cet égard, il est certainement sorti de notre champ.
Il fallait donc, à ce colloque, partir sur ce qui apparemment était du solide, et le sujet se proposait donc, non pas d'insister sur ces effets culturels que tous les Italiens ont en mémoire, mais sur les effets thérapeutiques de la psychanalyse. Que les effets thérapeutiques, ça soit plus solide, c'est évidemment une apparence. Un titre comme celui-ci caresse l'opinion commune. Ca veut dire que nous nous soucions, nous aussi, des effets thérapeutiques. Mais il faut voir qu'il y a un rapport tout à fait étroit entre culture et thérapie. Ce sont deux modes de réponse au malaise dans la civilisation. Ce sont des emplâtres. Je pense cependant que l'on ne doit pas trop jouer avec ce terme de thérapie. Comme c'est un signifiant, on peut évidemment, si on parle assez longtemps, lui donner le

sens qu'on veut. On peut considérer, par exemple, que même la traversée du fantasme est thérapeutique. Pourquoi pas? Mais enfin, je crois qu'il y a tout intérêt à garder à ce terme sa valeur dans l'opinion commune.
Vous savez que *thérapie* est un signifiant dont il faut constater le succès dans notre civilisation. C'est un signifiant qui fait *flores* et qui entre dans de multiples composés. Il y a ainsi des thérapies de différentes sortes, dont la vogue est en général transitoire, mais qu'on peut tout de même situer par rapport à une certaine transformation et exténuation de la médecine. Ces thérapies occupent le champ que laisse libre la progressive dissolution de la médecine dans la science. Ce qui nous occupe, évidemment, c'est la théorie de la thérapie psycho. Il y a, bien sûr, la chimiothérapie, mais ce qui nous occupe, à nous, ne se passe évidemment pas au niveau des synapses. Nous nous occupons des thérapies qui sont dans l'ordre psycho.
On peut tout de suite dire qu'il y a deux pôles essentiels de cette thérapie, à savoir, d'un côté, la gymnastique, et, de l'autre côté, l'assistance. Je dis la gymnastique parce que l'on peut faire entrer dans la psychothérapie des pratiques qui visent à opérer directement sur le corps, et qui invitent le sujet à des cris, à des sauts, à du mouvement ou à du repos. Bref, des pratiques qui cherchent à opérer dynamiquement - le repos étant un des modes de ce mouvement. Ce qui est important à remarquer, c'est que ça se fait sur l'injonction de quelqu'un. De ces thérapies gymnastiques, on ne peut en extraire la fonction de celui qui y invite le sujet malade.
De l'autre côté, il y a les vertus que l'on prête à l'assistance, à l'aide généreuse, à l'écoute. L'Eglise même s'est distinguée pendant un certain temps par l'exercice psychothérapique sur ce versant-là. Tout cela, ça fait une très grande gamme. Il y a, entre gymnastique et assistance, une gamme énorme, et il s'agit tout de même d'en situer le point tournant. Il y a une conception de la thérapie qui est réaliste, qui part de ce qui existe, de ce que nous voyons, et, cette conception-là de la thérapie, je ne crois pas exagérer en disant que c'est celle de Lacan. Je veux dire qu'il n'a jamais milité pour l'extension de ce terme, qu'il n'a jamais parlé d'une thérapie suprême dans l'analyse. Il n'a jamais pensé que la fin de l'analyse délivrait une thérapeutique spéciale, bien que la question se pose de comment mesurer les effets supposés bénéfiques à la fin d'une analyse.
Nous, nous distinguons soigneusement - et c'était aussi le cas de nos amis italiens - la psychanalyse de ce qu'est la psychothérapie. Ca se voit dès le titre de ce colloque: les effets thérapeutiques. Ca dit exactement que nous situons le thérapeutique au niveau de l'effet - ce qui veut dire que le thérapeutique n'est pas situé pour nous au niveau de la cause, et spécialement pas au niveau de la cause finale. En tout cas, foncièrement, ce n'est pas ce qu'il s'agit d'obtenir. C'est pourquoi, toujours dans le titre de ce colloque, la psychanalyse est qualifiée comme une expérience et non pas comme une cure. Il y a des effets thérapeutiques de l'expérience analytique, et on peut à cet égard qualifier l'expérience analytique de cure, mais il faut bien voir que chaque fois qu'on le fait, on partialise le champ de la psychanalyse. Quand Lacan lui-même parle de direction de la cure, il s'agit, d'une façon tout à fait explicite, d'une partialisation du champ de l'expérience analytique.
La question est donc de savoir dans quelle mesure la cause freudienne a des effets thérapeutiques. Je veux dire des effets thérapeutiques sur la patient, car la Cause freudienne comme institution a eu des effets thérapeutiques sensibles sur les analystes. On a observé, d'une façon assez rapide, une sédation des symptômes les plus repoussants, représentés par le milieu analytique lacanien à la suite de la dissolution. Mais ce n'est pas de ça dont il s'agit ici. Ce que je proposais à Milan - et ce n'était que souligner un point dont les différents exposés témoignaient -, c'est que l'on peut donner une réponse qui est sans équivoque: oui, l'effet thérapeutique existe dans la psychanalyse. C'est la bonne nouvelle. Pour un psychanalyste, et même, dans la règle, pour l'analysant - je dis dans la règle parce qu'il y a toujours des gens de mauvaise volonté -, c'est indubitable. Allons jusqu'au bout: cet effet thérapeutique est, à l'occasion, spectaculaire. C'est évident quand un sujet arrive en analyse dans un état que l'on peut qualifier d'urgence.
L'urgence, c'est un mode d'entrée dans l'expérience analytique. Ou bien c'est un mode qui peut, à l'occasion, être suscité par l'expérience analytique elle-même. L'urgence, au témoignage des sujets - et ils le démontrent par le fait de se présenter à l'expérience -, l'urgence, ça existe. C'est une urgence que nous pouvons dire subjective, puisque nous ne pouvons y impliquer une déficience physique. Même si c'est motivé par un certain lâchage

de l'environnement du sujet, c'est repris par lui comme sa question d'urgence. Toutes les entrées en analyse ne se font pas, bien sûr, sur ce mode-là. Elles peuvent se faire, à l'occasion, sur le mode d'un *je viens voir de quoi vous avez l'air.* C'est seulement peut-être après que l'urgence apparaît.
Quand nous sommes dans des cas d'urgence subjective, il peut apparaître, d'une façon tout à fait sensible, que l'entrée même du sujet dans le discours analytique - pour autant que l'on puisse qualifier sa rencontre avec le psychanalyste d'entrée dans le discours analytique - délivre un effet thérapeutique. On constate un apaisement des états de panique. On constate - c'est plus difficile à apprécier - des sédations spectaculaires de l'angoisse. On constate, aussi bien, des ajournements de passages à l'acte. Il y a là, en tout cas, matière à un recensement, à un bilan qui pourrait être dressé des effets thérapeutiques, de ce qu'on pourrait appeler l'effet thérapeutique immédiat de l'entrée en analyse.
Je me proposais, à ce colloque, de donner un raccourci de cet effet thérapeutique immédiat. J'étais un peu inquiet sur le cas quand j'étais à Milan, mais je suis plus rassuré maintenant. Il s'agit de quelqu'un qui arrive et qu'on peut dire suicidaire parce qu'il se présente comme sur le bord de cet acte et comme en ayant vocation. Eh bien, il y a un effet thérapeutique immédiat de l'expérience analytique, si vous constatez, une semaine plus tard, que ce même patient qui était sur le bord de renoncer à l'existence, discute le prix des séances. Il faut quand même s'apercevoir là de la rapidité de la chose. Il faudrait savoir en rendre compte. Comment conduire le suicidaire à mettre d'abord ce *primum vivere* en évidence?
Evidemment, on peut se demander combien de temps ça dure. Nous serions alors conduits à une réponse passe-partout. A la question de savoir quel est l'agent thérapeutique dans l'expérience analytique, la réponse obligée serait de dire que c'est le transfert. Mais justement, c'est tout à fait insuffisant d'aborder la chose par là. Ca me paraît dégrader le transfert que de le traiter comme l'agent thérapeutique. Je crois que la juste place du transfert n'est pas dans la pharmacie de la psychanalyse. Il y a certainement des choses dans la pharmacie de la psychanalyse, mais je ne crois pas que le transfert, sous sa forme développée, sous sa forme conséquente, y appartienne.
Il faut quand même constater que cette évidence thérapeutique immédiate contraste avec ce qu'a d'absolument problématique l'effet thérapeutique considéré sur le long cours de l'analyse. On s'aperçoit là, en effet, de la relativité de cet effet thérapeutique immédiat. On s'aperçoit spécialement qu'il est, en un sens, relatif à chacun. Dès qu'on aborde le problème par le long cours, c'est différent. La question culmine alors dans comment guérir les structures. Est-ce que ça a un sens de guérir les structures? Entendons bien ce que ça peut vouloir dire. Avec le traitement des psychoses, a-t-on pour ambition que le sujet cesse d'être psychotique? De même pour les névroses et de même pour les perversions. Là, il est sensible que l'on est à un tout autre niveau que celui de l'effet thérapeutique immédiat. Il faudra s'interroger là-dessus.
On a beaucoup débattu finalement, à Milan, de la souffrance. Nos amis italiens ont même un recueil de textes sur la souffrance. Que ça les occupe, ça a tout à fait sa valeur, dès lors qu'ils ont été à peu près tous élevés sous le poids d'un signifiant imaginaire spécialement appuyé, que vous connaissez aussi, et qui représente précisément un corps souffrant. Ce corps souffrant, selon les époques de l'art on l'a représenté plus ou moins souffrant, dominant plus ou moins cette souffrance. On peut dire que ce corps souffrant est un signifiant de la religion qu'on a promené avec ses effets supposés thérapeutiques, thérapeutiques au moins sur l'âme. Comme thérapie pour l'âme, on propose un certain rapport avec ce corps souffrant, et avec, bien sûr, ce qu'il représente symboliquement.
La souffrance n'est pas un mauvais accès à la question de la thérapeutique. C'est même le bon accès, meilleur que celui de la maladie. Cette affaire n'est bien sûr intéressante que si l'on se débarrasse d'abord des discussions académiques sur la maladie. Quand on parle de maladie, on implique tout de suite la norme par rapport à quoi elle se présenterait comme telle, serait situable comme telle. Et donc, tout de suite, le soupçon se lève qu'on serait encore à traiter les choses par le biais de la médecine. Les gens qui s'intéressent à la psychanalyse s'y intéressent précisément dans la mesure où ce n'est pas la médecine. La souffrance nous donne donc un meilleur accès à la question de la thérapeutique que la maladie.

C'est une souffrance qui pour l'analyste est à prendre au mot dans l'expérience analytique. Nous ne faisons pas de la souffrance une allégation. Nous ne pensons pas du tout qu'il y a simplement un sujet supposé souffrir. Ce n'est pas dans le discours analytique que l'on peut soupçonner l'authenticité de la souffrance. Le sujet supposé souffrir, c'est de cette manière que les médecins situent les malades imaginaires - imaginaires à leur gré. C'est ce qui fonde, par exemple, des sujets hystériques. Ils en font des sujets supposés souffrir. Mais ça, précisément, ça disparaît dans le discours analytique. Nous admettons - et sans ça ce n'est pas la peine d'être analyste - qu'il y a une souffrance névrotique. La question est de savoir ce qu'on en fait et à quel niveau on la prend. Rien de ce qu'a articulé Lacan ne va à amoindrir cette dimension-là. Il ne s'agit pas là simplement du patient. Encore que le patient, c'est exactement ça, bien sûr. C'est le sujet qui pâtit. A l'occasion, nous pouvons aller jusqu'à parler du sujet souffrant. Lacan l'a fait, et puis, un petit peu après, il a parlé du *un qui souffre.*

Nous faisons donc place à cette souffrance, et même au sujet qui en découle, mais en posant tout de même que pour nous ce sujet souffrant est constitué dans la demande. Ca fait déjà une différence d'avec la médecine. C'est une invitation à situer l'effet thérapeutique sur l'axe de la demande. Cette demande, en tant qu'elle est spécialement la demande d'un qui souffre - ce sont les termes de Lacan dans *Télévision* -, nous pouvons dire que c'est la plainte, la demande comme plainte.

Plainte est un joli mot. Je n'en ai pas parlé à Milan parce que je n'avais pas sous la main le Littré. Je ne promène quand même pas ça jusque là-bas. Mais, à mon retour à Paris, j'ai regardé ce mot de plainte. Il est illustré par un précieux distique de La Fontaine: *"De quelque désespoir qu'une âme soit atteinte / La douleur est toujours moins forte que la plainte."* C'est précieux parce que ça insiste tout de même sur une disjonction entre cette plainte et la douleur - une disjonction qui n'est pas forcément de l'ordre du plus et du moins comme l'implique La Fontaine, mais une disjonction dont Lacan regrette qu'elle soit absente de la confiance faite à l'expression de la douleur par le philosophe phénoménologue.

Il y a un terme qui dans cette dimension pourrait être substitué au terme de patient, à savoir le terme de plaintif - le sujet plaintif. J'ai été voir dans le Littré pour me rendre compte du rapport qu'il pouvait y avoir entre la plainte et le plaignant, car le plaignant introduit ça de plus qu'il porte plainte en justice. Dans l'ancien français, nous apprend le dictionnaire, plaintif a déjà aussi le sens de plaignant en justice. Vous voyez qu'en disant simplement *le sujet plaintif,* on a les deux valeurs. C'est ce que l'on a aussi bien en anglais, puisque *the plaintiff,* c'est le plaignant, celui qui va présenter sa plainte en justice. C'est cela qu'ajoute tout de suite l'expérience analytique à la plainte, puisqu'elle donne précisément quelqu'un à qui se plaindre. Ce n'est pas tellement loin de l'expression *quelqu'un dont on peut se plaindre,* c'est-à-dire quelqu'un à qui on peut s'en prendre. A cet égard, le patient dans la psychanalyse, c'est toujours un plaintif.

Il faut bien voir que ça n'épargne pas les médecins. On sait bien que ce qui fait trembler de nos jours les médecins américains, c'est la justice. Vous savez que ce qui s'est multiplié aux Etats-Unis - et avec un petit décalage, on peut penser que ça arrivera ici en France -, ce sont les procès contre les médecins. C'est maintenant une source de revenus considérables pour les avocats que les attaques contre les médecins et leur défense. Dès qu'il s'agit de thérapeutique, la transformation du plaintif en plaignant est toujours à l'horizon. A cet égard, ça fait du psychanalyste l'Autre de la plainte.

La Fontaine est déjà, lui, plus avancé par le soupçon qu'il porte sur l'expression de la douleur. Il est plus avancé que celui auquel Lacan fait référence, page 870 des *Ecrits.* Il ne le nomme pas, il l'appelle *"un philosophe couronné récemment de tous les honneurs facultaires".* Je peux vous dire son nom. Je ne le tiens pas d'une confidence de Lacan, mais simplement du fait d'avoir été moi-même dans l'actualité de ces années 66. C'est le nommé Michel Henry. C'est un philosophe dont le volumineux ouvrage avait été effectivement couronné et célébré, même par Jean Hyppolite, comme étant l'orée de la nouvelle philosophie. C'était une tentative - ô combien futile - d'un ancien compagnon de Lacan, pour promettre, au moment où le structuralisme prenait vraiment son envol, qu'une merveille était en train de se lever du côté de la philosophie. Il faut avouer que ça a fait floc, puisque je crois que Michel Henry a écrit ensuite un roman et qu'il a donc laissé la philosophie.

Mais ce monsieur n'est pas en question ici, sinon pour une de ses phrases que cite Lacan: *"La vérité de la douleur est la douleur elle-même."* Ce que nous avons à dire sur l'effet thérapeutique peut très bien partir de là, à savoir que cette phrase énonce une contre-vérité. La psychanalyse n'a de fonction que du contraire. La vérité de la douleur n'est pas la douleur elle-même. Il faut bien comprendre que ça ne jette pas de suspicion sur le fait qu'il y a une souffrance névrotique. Mais cette souffrance n'implique pas que la vérité de la douleur soit la douleur elle-même. Rien que le recours à l'analyste l'implique.
Si on essaye de situer l'effet thérapeutique dans l'expérience, on en est réduit, il faut l'avouer, à pas grand chose. On en est réduit à l'estimer le plus souvent à partir du *ça va mieux,* ou du *ça ne va pas,* ou du *ça va de moins en moins*, de la part du patient. C'est un index extrêmement variable. Il y a des personnes pour qui ça varie jour par jour. D'autres ont des courbes plus amples, mais c'est avant tout la variabilité qu'il faut constater dans ces déclarations. Ce n'est donc pas ça qui nous donne un support.
On pourrait partir de l'autre côté, c'est-à-dire du témoignage de l'analyste. A chaque tournant de l'expérience, c'est une question concrète qui est posée au psychanalyste: la question de savoir s'il faut sacrifier la psychanalyse à la thérapie. C'est une constatation: l'effet thérapeutique va volontiers à contre-pente du frayage de l'analyse. Cela pour une raison très simple, si on admet comme Lacan que le pivot de l'effet thérapeutique est la suggestion - la suggestion comme pivot de toute thérapie en tant que cette suggestion est véhiculée dans le langage. La thérapeutique met vraiment en question l'éthique. C'est la *thérapéthique* - qu'il n'y a pas, justement. Ca permet même de situer, au plus simple, le désir de l'analyste, le désir afférent à la position de l'analyste et qui est de tenir à distance la thérapie. Dire que la suggestion est le pivot de l'effet thérapeutique ne doit pas nous empêcher de voir que c'est un effet qui se produit par excellence au niveau du principe de plaisir. L'effet thérapeutique est un rétablissement d'homéostase. Ce n'est pas autre chose.
La question prend toute sa vigueur quand on s'aperçoit que la découverte de l'inconscient par Freud a été exploitée dans le sens de la suggestion et précisément dans le souci thérapeutique. On peut dire que toute la technique élaborée par les postfreudiens orthodoxes se résume à l'entreprise de guérir le patient avec le signifiant maître. C'est un fait, que ça plaise ou non: le maître est thérapeute. Il faut évidemment se demander jusqu'où on peut guérir avec le signifiant maître, mais on constate cependant les merveilles thérapeutiques du temps de guerre. Pour les névroses, c'est certain. C'est recensé. Dès lors que quelque part il n'y a pas à discuter, que quelque part il y a une certitude opérant dans le réel, on obtient un effet thérapeutique, un effet de mieux-être sur les névroses.
On pourrait préciser cet effet du signifiant maître sur des névroses différentes. Sur l'hystérique, ça a un effet qui ne va pas exactement dans le sens de l'homéostase. Sur l'obsessionnel, l'effet thérapeutique est avant tout un effet d'hystérisation. On pourrait admettre un effet thérapeutique du signifiant maître aussi sur la phobie, mais je ne veux pas prendre les choses par là.
Je dirai que cet effet thérapeutique nous n'avons pas à le confiner seulement dans les thérapies actuelles et dans l'expérience analytique. Nous savons qu'il y a des pratiques thérapeutiques qui obtiennent un retour à l'homéostase chez les patients, et qui sont tout à fait en dehors de nos cadres de pensée. C'est ce que Lacan a situé en donnant une place structuraliste à la magie. Vous savez qu'avant d'en venir à la quadripartition des quatre discours, de l'hystérique, de l'universitaire, du maître et de l'analyste, Lacan a fait une autre quadripartition qui a été moins opératoire et qui conclut les *Ecrits* avec le texte "La science et la vérité". Ce dernier écrit expose la quadripartition de la magie, de la religion, de la science et de l'analyse.
Vous pouvez penser que la magie n'a pas lieu de nous intéresser dans l'expérience analytique. Eh bien, au contraire. La magie, ça traite de l'effet thérapeutique, de l'effet thérapeutique à partir de la suggestion. Ca traite d'un embrayage, qui apparaît direct, du signifiant au signifiant. Cette place donnée à la magie ne permet pas de suspecter le rationalisme de Lacan. C'est au contraire un effort pour mettre à leur place ces effets constatables. Dire qu'il s'agit de culture primitive n'ôte rien à ces effets qui sont constatables, et qui le sont, à l'occasion, aussi bien chez nous. Ils sont simplement, dans ces cultures, décantés et traditionalisés.

Le rationalisme de Lacan ne doit pas être jugé à l'aune de certains professionnels du rationalisme. Vous savez, ces petites cellules anticléricales, par exemple, qui ont duré encore un petit peu après leur époque. Quand j'étais lycéen, il y avait un petit organe qui s'appelait *La Calotte*, et qui visait à démontrer l'inefficience de la religion. Ca la démontrait avec des exemples du genre: *un bus de pèlerins de retour de Lourdes tombe dans un ravin.* Tout cela a fini par passer mais il y a quand même d'autres petites cellules comme ça, qui sont d'ailleurs un peu enkystées.
Il y en a une qu'on trouve sous le nom de *Raison présente.* C'est une revue. Je suis tombé sur le dernier numéro de cette publication dont je ne fais pas mes dimanches. Ils ont bien du mal, évidemment, à être au présent, et, pour essayer de l'être un peu plus, ils s'en prennent à Lacan. Ils s'en prennent à Lacan en expliquant qu'il a piqué ailleurs son stade du miroir. C'est, pour le nommer, monsieur Zazo qui se consacre à ça. Certains d'entre vous le connaissent comme psychologue. Depuis les années 70, il n'étudie que ça: l'image spéculaire. Sans doute que Lacan y est tout de même pour quelque chose. Ce monsieur éprouve le besoin de marquer que Lacan aurait pris le stade du miroir à Henri Vallon, qui lui-même l'aurait pris à Darwin - Darwin qui, quelque part, écrit une phrase sur ce fait en le situant à l'âge de sept mois, quand il constate que son petit fils associe son nom et son image dans le miroir en faisant un *ah!*
Monsieur Zazo explique aussi que Darwin s'est trompé - il en veut à Darwin aussi - et qu'il n'y a au fond que lui, Zazo, qui est arrivé là, avec des études où, depuis 1948, il met des petits enfants devant le miroir, à savoir que c'est lui qui a pu vérifier que c'est seulement à dix-sept mois que l'on peut vraiment parler d'une reconnaissance. Il voit un indice que Lacan l'a tout de même lu, au fait que ce dernier situe le stade du miroir entre six et dix-huit mois.
Cet article ne manque cependant pas d'intérêt puisqu'il incite à une reprise des sources - une reprise peut-être moins malveillante que celle de Monsieur Zazo. Si Lacan avait plagié Vallon, on comprendrait mal que Vallon l'ait publié et ait été un de ses rare défenseurs dans le milieu psychiatrique. Enfin... voilà à quoi s'amusent nos rationalistes! Ils s'amusent à ne pas reconnaître le rationalisme foncier de Lacan, qui est évidemment tout à fait différent de cet esprit de chapelle. Si la raison ne consiste qu'à disqualifier des effets constatables sous le prétexte qu'ils sont irrationnels, c'est alors un rationalisme un peu court.
Lacan, sur ce point, part à la suite de Lévi-Strauss, à savoir de la constatation que le chamanisme, ça marche. Ca veut dire qu'il y a là des effets thérapeutiques qui se font à la satisfaction des sujets. Et quel autre critère avons-nous que cette satisfaction des sujets? On ne peut, dans la structure, que décrire cet effet, et Lacan le décrit à partir de deux pôles. D'une part, l'appel que lance le chaman, l'appel incantatoire qu'il lance à quelque chose qui se situe à un autre pôle dans la nature. On espère là, à partir de cet appel incantatoire, mettre en mouvement la nature, quelque chose qui est de l'ordre naturel. C'est donc une foi faite au signifiant, au signifiant de l'incantation. D'autre part, ce qui est censé répondre, c'est un certain nombre de signifiants dans la nature, des signifiants que Lacan énumère: le tonnerre, la pluie, et autres miracles. Il y a donc un appel au signifiant naturel par le signifiant de l'incantation sans autre médiation.
Il y a évidemment un savoir dans l'affaire, un savoir dont nous ne savons rien. Il faut voir qu'il est foncièrement implicite dans l'opération. A cet égard, on peut dire qu'il y a un savoir supposé. Il y a un savoir qui est supposé et qui le reste définitivement. C'est d'ailleurs ce qui fait la différence de la tradition et de la transmission. La transmission, c'est l'idée d'un savoir qui ne serait pas voilé, c'est l'idée de son explicitation complète. Mais, dans la tradition chamanique, on se refile toujours du savoir supposé et jamais du savoir explicite. Il faut d'ailleurs bien constater qu'il y a aussi une tradition psychanalytique et qu'il y a même eu un effort des psychanalystes pour la constituer, pour voiler ainsi le savoir. Pas simplement pour le voiler aux autres avec les instituts et leurs murailles, mais pour eux mêmes. Tout ce qui est de l'ordre de la transmission est une déperdition pour les effets de suggestion. Nous l'avons vu à la naissance même de notre Section clinique. Nous avons vu ces véritables incantations et malédictions, qui avaient été lancées en 1976 par les sorciers de l'époque, contre la fonction de transmission que voulait essayer d'avoir cette Section clinique. C'est dire que le mouvement de tradition se maintient, se cherche dans la psychanalyse. Il y a toujours un appel à ça. Si on veut écrire cette page de Lacan dans "La

science et la vérité", écrivons-la comme ça. Le signifiant de l'incantation mobilise de façon directe le signifiant naturel: S_i ---> S_n

Mais la remarque que fait Lacan sur la situation du sorcier lui-même, elle a pour nous tout son prix. Lacan dit qu'il fait partie, en chair et en os, de la nature. Ca veut dire quoi? Ca veut dire que ce que suppose cette opération, c'est que le guérisseur lui-même apporte son corps, c'est qu'il démontre sur lui-même la mobilisation de la métaphore qui est opérée à ce niveau, et que par là, dans son corps, il sert de support à l'opération. C'est une structure qui est très persistante. On la voit dans les histoires exemplaires de la médecine, dans les mythes médicaux où on nous montre le médecin payant de sa personne. Songez à Flemming qui a inventé la pénicilline. On passe de façon obligée par l'inoculation de l'invention à l'inventeur. C'est sa façon de démontrer en quoi il sert lui-même de support à l'opération thérapeutique.
Il y a aussi quelque chose de cet ordre dans la psychanalyse. Il y a des tas de bonnes raisons pour que le psychanalyste soit psychanalysé, mais la moindre de ces raisons n'est pas qu'il ait lui aussi payé de sa personne. Ceci dit, il n'est évidemment pas conseillé de mimer la souffrance de l'Autre. Le psychanalyste prend sur lui la souffrance mais pas en la mimant. Il la prend sans pantomime et sans incantation. Pour donner un aperçu en court-circuit, je dirai qu'il la prend sur lui comme objet *a* - ce qui est un mode opératoire de la souffrance dans l'expérience analytique.
Ce qui constitue la magie de la suggestion, c'est que le sujet soit happé par le signifiant de l'incantation, et qu'il trouve à se recouper dans le signifiant naturel que lui fraye le guérisseur. Ca suppose toujours que ce guérisseur y mette du sien. On peut dire que la magie, là, elle tient du discours du maître. C'est le point de Lacan là-dessus. Il y a de la suggestion dans le moindre effet de commandement. Dire quelque chose à quelqu'un et que ce quelqu'un le fasse, c'est de cet ordre-là.
La quadripartition, à la fin des *Ecrits*, est évidemment quelque chose qui prépare la grande quadripartition des discours, mais le discours du maître est déjà présent dans ce que Lacan dit de la magie. En tout cas, il dit quelque chose d'important sur la science, à savoir que là où il y a référence à la science, là où il y a le champ de la science, il n'y a pas de recoupement dans le sujet corporel. Quand Lacan écrit ça, il a l'idée qu'il n'y a pas dans la psychanalyse de recoupement dans le support corporel, qu'on s'abstient de ce recoupement-là. Ce qu'on appelle la neutralité bienveillante, c'est au moins l'indication pour l'analyste qu'il n'a pas à faire le guérisseur, qu'il n'a pas à offrir le support corporel requis pour le développement de l'opération au niveau de la suggestion. Ce recoupement, vous le trouvez même dans la gymnastique. Quand le type vous dit comment sauter, il saute un petit peu lui-même. Pas trop, mais quand même un petit peu.
Lacan va jusqu'à dire: *"Vous les psychanalystes, sujets de la science psychanalytique."* Est-ce qu'exercer la psychanalyse, c'est complètement éliminer le rapport corporel? Il y a là une question qui nous est posée à propos de la présence nécessaire de l'analyste. Quand Lacan identifie la position de l'analyste à la position de l'objet *a*, il donne là le résidu du support corporel, du support corporel résiduel dans l'expérience analytique. C'est un résidu corporel qui a en plus la propriété d'être situé hors du corps imaginaire. Et c'est ce qui dans la psychanalyse fait la différence d'avec la science.
Lacan, dans ce passage sur l'effet thérapeutique, a une phrase dont vous pouvez voir, après le parcours fait cette année, ce qu'elle a d'étonnant dans sa brièveté. Pour qualifier cette opération, il dit: *"La Chose, en tant qu'elle parle, répond à nos objurgations."* Ca situe très bien ce qui nous est interdit dans la psychanalyse et ce qui met à fond en question l'effet thérapeutique de la psychanalyse. L'effet thérapeutique attendu, ça serait qu'à la demande qui lui est faite - et aussi bien au reproche qui lui est fait - la jouissance de la Chose puisse répondre, et précisément obéir. Mais ce qui n'est justement pas donné pour nous, c'est que la Chose puisse parler.
Est-ce qu'on peut poser à la fois que la vérité parle et que la Chose parle? Si vous saisissez ce point, vous saisissez pourquoi l'on doit différencier l'effet et le produit. C'est la base des quatre discours: on doit distinguer l'effet de vérité et le produit qui est l'objet *a*. La vérité, elle parle, et on espère qu'elle obéit au signifiant, puisqu'elle est un effet de signifiant. Mais ce qui est moins sûr pour nous, c'est que la Chose même parle. Nous ne pouvons pas

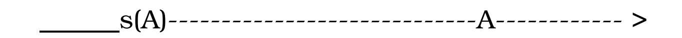
compter là-dessus, et c'est pourquoi nous situons notre petit *a* comme un produit et non comme un effet du signifiant. A cet égard, on voit bien qu'il y a dans la magie quelque chose de plus que l'embrayage direct du signifiant sur le signifiant. Il y a une adresse directe à la Chose. Ca peut d'ailleurs nous aider à saisir la manoeuvre du sujet hystérique.

Il ne faut pas croire que le sujet hystérique s'accommode de sa position dans le discours analytique. Il y résiste essentiellement. Sa résistance, c'est qu'il se retourne sur l'analyste. De quoi témoigne-t-il? Il témoigne d'une nécessité où il se trouve de se recouper sur le support corporel. On en a une idée avec ce qu'on appelle grossièrement la somatisation. C'est que le sujet barré vienne au corps et se manifeste dans le corps. On comprend que pour le sujet hystérique ou hystérisé, l'analyse soit une occasion d'adresser ses objurgations à la Chose. C'est que pour ce sujet le psychanalyste est la Chose en tant qu'elle parle. D'où ses objurgations.

L'objurgation est un autre mot de la demande. L'objurgation, au sens propre, c'est une figure de rhétorique par laquelle on adresse des reproches à quelqu'un. On reste sur le fait que l'hystérique s'accroche au maître et qu'il convient que l'analyste ne s'identifie pas à la position du maître qu'il occupe néanmoins. Mais ça ne suffit pas. Il est sûr que le sujet hystérique s'adresse au maître, mais c'est en tant qu'il est capable de maîtriser la Chose. Dès lors que le psychanalyste ne s'identifie pas au maître mais reste dans la case du maître - en haut à gauche dans les schémas de Lacan -, l'hystérique, aussi bien, s'adresse à la Chose. Elle s'adresse à la Chose pour qu'elle réponde à ses objurgations.

Il faut d'ailleurs admettre que c'est le sujet hystérique qui nourrit les pratiques de la magie. Ca ne veut pas dire que l'hystérique ait pour autant une pensée magique. Ca, c'est de l'ordre de la projection, comme le signale Lacan - projection que l'analyste fait lui-même. Il faut voir que l'hystérique, au contraire, d'un certain côté, met en évidence le sujet de la science, par ce que ce sujet démontre de désarrimage d'avec la nature. C'est pourquoi Lacan écrit de la même façon le sujet de la science et le sujet hystérique, c'est-à-dire par un $. Mais, en même temps, ce sujet hystérique va contre ce sujet de la science. Il va contre par la recherche qui est la sienne du support corporel. Il veut toucher, voir.

Alors, évidemment, l'effet thérapeutique, là, on en est un peu loin. On pourrait dire que l'effet thérapeutique serait que la Chose rentre dans le principe du plaisir, mais ce n'est pas pour demain. Ca fait que ce qui nous reste, c'est le *ça va bien* ou le *ça va mal.* Ce *ça va bien* ou ce *ça va mal,* débarrassons-nous en tout de suite en disant que ça n'est rien de plus qu'un signifié. Et, si nous avons à le situer sur le Graphe de Lacan, n'hésitons pas à situer l'effet thérapeutique ici, en s(A):



Nous avons l'effet thérapeutique au point qu'on appelle signifié de l'Autre ou à l'Autre, sur la voie de retour vers la position en A de l'analyste. Cet effet thérapeutique nous ne pouvons pas le situer ailleurs. Nous ne pouvons pas en faire autre chose qu'un effet sémantique. Dans la mesure où nous ne pouvons pas rêver que la Chose rentre dans le principe de plaisir, nous faisons de l'effet thérapeutique un effet sémantique. C'est après tout comme ça que tout le monde le situe dans l'ordre psychothérapique, à savoir que l'on finisse par dire que ça va bien. De situer l'effet thérapeutique à ce point, ça a un grand avantage. En effet, ça le situe au lieu où il doit être, c'est-à-dire au lieu même du symptôme comme message inversé de l'Autre. C'est de là qu'il se retourne comme plainte et comme objurgation.

Ce qu'a de satisfaisant de situer l'effet thérapeutique comme effet sémantique, c'est que c'est le lieu où il faut d'abord situer le sujet supposé savoir - sujet supposé savoir qui appartient à une autre strate de l'enseignement de Lacan. Le sujet supposé savoir, c'est aussi un effet de signification. C'est ça qui est l'effet thérapeutique immédiat de la psychanalyse. C'est simplement l'ouverture de l'espace de la plainte, ou, à l'occasion, l'ouverture de la revendication mais avec le *aller mieux* à l'horizon. La question, c'est que cet effet de signification qu'est le sujet supposé savoir dans l'analyse, il est fait pour occuper provisoirement la place qui se révélera - c'est bien de révélation qu'il s'agit - être celle de l'objet *a.*

Il faut voir que Lacan a articulé la même chose dès son Graphe. Quand il nous explique, dans sa *Proposition d'octobre 67*, que le sujet supposé savoir occupe la place de ce qui est le référent essentiel de l'opération analytique, à savoir ce mode opératoire de la Chose qu'est l'objet *a*, il ne fait que concentrer ce qui est déjà impliqué par son Graphe. C'est que s'il y a un court-circuit de l'effet thérapeutique qui se situe à ce niveau, le chemin complet repose sur le large circuit qui ramène au même point, après un passage dont on peut dire qu'il est abrégé par Lacan par la lettre *a*, et qui met précisément en jeu le fantasme - passage qui met en jeu, à différents niveaux, au niveau de la pulsion comme au niveau du fantasme, l'objet *a*.
Donc, au premier niveau, l'effet thérapeutique c'est l'effet sémantique. Mais la question est de savoir s'il peut être autre chose, si on peut revenir sur le symptôme par un circuit plus large que le circuit de la suggestion. On y est forcé. On y est forcé bien que Lacan n'y soit pas arrivé tout de suite. La question, en effet, c'est que tout dans le symptôme ne tient pas à l'effet sémantique qu'il comporte. Le symptôme n'est pas seulement le message inversé de l'Autre. C'était le point de départ de Lacan dans le discours de Rome et c'était le fondement de son optimisme psychanalytique. On ne peut pas appeler autrement ce texte du rapport de Rome. C'est le texte d'un optimisme, un optimisme pour qui le symptôme est avant tout un effet de vérité qui tient à la chaîne signifiante. Mais ce qui fait le problème dans l'affaire, c'est que le symptôme, tel que Freud l'a découvert dans la pratique analytique et Lacan ensuite, n'est pas seulement un effet de vérité. Il y a une jouissance qui est prise dans le symptôme. Il y a donc autre chose que de l'effet à mettre en cause. Il y a du produit, et, le produit, ça ne répond pas aux mêmes lois que l'effet. Structuralement, le produit c'est différent. C'est évidemment pourquoi on ne dit pas le produit thérapeutique de l'expérience analytique. On dit l'effet.
Comment Freud a-t-il découvert cela? Il l'a découvert par la réaction thérapeutique négative. La réaction thérapeutique négative n'est pas seulement le contraire de la réaction thérapeutique positive. C'est la découverte qu'il y a justement autre chose à mobiliser que l'effet sémantique, qu'il y a une jouissance qui ne répond pas aux objurgations de la chaîne signifiante.
Maintenant que vous avez le paysage, il faut prendre posément les choses à partir de là. Je peux superposer, à l'écriture par Lacan de s(A) et de A, deux mathèmes empruntés à la suite de son enseignement. Je peux légitimement mettre, ici à droite, S_1, c'est-à-dire la position du signifiant maître dans l'Autre, et je peux, ici à gauche, écrire S_2 à la place de l'effet sémantique:

Schéma 1

------------ S_2 --------------------- S_1 ____________
s(A) A

Si je suis ce fil, ça me donne de quoi préciser ce qu'il y aurait d'authentique dans l'effet thérapeutique. Ce qu'il y aurait d'authentique dans l'effet thérapeutique tient essentiellement à l'élaboration du savoir qui répond au symptôme. Le symptôme, c'est quelque chose dont le sujet témoigne comme d'une opacité. A cet égard, ça existe foncièrement sur le mode de l'intrusion. C'est spécialement sensible chez l'obsessionnel avec ses intrusions de pensées, ses adhérences, ses engluements que l'analyste n'a pas à valider. Si c'est patent chez l'obsessionnel, c'est plus dissimulé, parce que plus évident, chez l'hystérique. En effet, dans l'hystérie, c'est le sujet lui-même qui est l'intrus, qui est le déplacé. Et c'est pourquoi ce sujet a pour vocation de faire son trou dans l'Autre.
Le symptôme donc, c'est ce qui cloche. C'est là qu'il faut rappeler l'axiome de Lacan: *"Il n'y a de cause que de ce qui cloche."* On peut vraiment parler d'effet quand il y a une discontinuité entre la cause et l'effet. L'autre façon de le dire, c'est de dire qu'il n'y a de cause que du symptôme. Ca nous permet tout d'abord de donner une formule de ces urgences subjectives que j'évoquais au début. Elles tiennent toujours pour le sujet à l'apparition de la faille d'un

savoir, et c'est ce qui fait effet de vérité. On peut même dire que c'est ce qu'il s'agit de vérifier dans l'entretien préliminaire.
La psychose aussi bien peut là nous guider. Là aussi on a une faille d'un savoir dont on suppose qu'elle porte sur un signifiant tout à fait spécial par ses conséquences ravageantes. Là, la faille du savoir fait effet de réel, puisque le sujet se trouve en présence de la Chose en tant qu'elle parle. C'est exactement la situation de Schreber. Il se trouve en face de la Chose en tant qu'elle parle. Et c'est lui qui ne répond pas à ses objurgations, car il y a, si vous voulez, un petit tour de plus. Ca nous montre bien ce qu'est cette faille du savoir. C'est là que l'on peut situer déjà comme thérapeutique l'entreprise analytique en tant que l'analyse vise à élaborer le savoir nouveau qui répond à cette faille du savoir, c'est-à-dire à l'effet de vérité qui découle de cette faille: on entreprend de dissoudre l'opacité subjective.
Ce qui tamponne l'entrée en analyse, c'est bien qu'on mette, à la place de l'effet de vérité, le sujet supposé savoir. C'est un colmatage. A cet égard, la demande motivée du symptôme, c'est-à-dire la demande d'un qui souffre, c'est une demande d'être guéri de la vérité. C'est pourquoi je me risquerai même à dire que si on n'arrive pas à guérir la psychose, c'est parce que le sujet n'est pas malade. C'est ce que Lacan impliquait. Le sujet n'est pas malade mais il l'a été, puisque la thèse de Freud lui-même c'est que le délire est thérapeutique. Le délire est une thérapie. C'est important. Après ce retour que la vérité fait dans le réel, il y a quand même une certaine sédation par le délire - la fameuse stabilisation de la métaphore délirante. Le délire est à plein titre un savoir. Je me suis allé à dire, à Milan, que le président Schreber était le seul des *Cinq psychanalyses* qui a été véritablement guéri. C'est vraiment le seul qui ne soit pas passé par Freud.
Il y a cet aspect de la psychanalyse que l'on ne peut pas négliger et qui est que le sujet demande à être guéri de la vérité qui fait symptôme. Le sujet demande qu'on l'aide à endormir le symptôme. A l'occasion, le sujet vient en analyse pour mieux dormir. Selon Montesquieu, c'était la fonction de la philosophie. Vous savez ce qu'il disait à madame du Chatelet: *"Vous vous empêchez de dormir pour faire de la philosophie, alors que vous devriez apprendre de la philosophie pour dormir."* C'est, si l'on veut, un idéal.
Dire que c'est du savoir que l'on attend la sédation du symptôme, ça justifierait que, à un stade plus élevé, on mette le signifiant du savoir à la place de ce qu'on a d'abord écrit comme effet sémantique. C'est si vrai que c'est dans cette position qu'il figure dans les quatre discours de Lacan. Dans les quatre places, le savoir est à la place de l'effet de vérité. C'est cette opération que je vous démontre ici mais sur une autre articulation signifiante de Lacan. C'est du bien-dire que se produirait un mieux-être.
Cet effet thérapeutique, on peut dire qu'on le mesure au mieux quand le sujet interrompt son analyse. Non pas quand il l'achève mais quand il l'interrompt. Il vous signifie par là qu'il a sa dose de savoir capable d'endormir la vérité. A cet égard, il sort de la clinique psychanalytique, si cette clinique c'est le réel comme impossible à supporter. L'effet thérapeutique, c'est simplement de mettre le sujet en mesure de supporter le réel. Mais il faut voir selon quel mode. Le mode habituel de supporter le réel, c'est l'impuissance. A cet égard, cet effet-là est le contraire de ce qui est souhaité dans une analyse. Ce qui est souhaité dans une analyse - Lacan en a donné la formule - c'est de passer de l'impuissance à l'impossible. Une analyse qui s'interrompt, c'est exactement le point où l'on est passé de l'impossible à supporter le réel à l'impuissance. Je veux dire par là qu'on en sort dans le fantasme, pour autant que c'est le fantasme par excellence qui est supporté de l'impuissance.
Il n'était pas jusqu'à maintenant question du fantasme dans cette affaire d'effet thérapeutique. Cela pour la simple raison que le fantasme, au contraire du symptôme, n'est pas l'objet de la plainte. Le fantasme appartient à la thérapie spontanée du sujet. Le fantasme a par excellence une fonction anticlinique. Le fantasme, de sa fonction, met le sujet en mesure de supporter le réel.
Mais il y a tout de même un enjeu de la psychanalyse. Cet enjeu est au-delà de l'effet thérapeutique. Ca ne veut pas dire que cet effet thérapeutique n'ait pas à se produire comme en dérivation de l'opération analytique. Mais si on prend cet effet thérapeutique par sa définition, à savoir faire rentrer la jouissance dans le principe de plaisir, on peut dire que ce n'est pas l'enjeu de la psychanalyse. L'enjeu de la psychanalyse est au niveau de ce que Freud a appelé la castration, au niveau de la castration et pour dire que c'est inguérissable.

Il faut dire là qu'il y a un mode de guérison qui n'est pas thérapeutique et qui consiste à devenir incurable. C'est celui-là que Lacan promettait à la fin de l'analyse.
La fois prochaine, je poursuivrai sur cette différence du sujet et du patient.

DU SYMPTÔME AU FANTASME, ET RETOUR
Jacques-Alain Miller

XVIII - Cours du 20 avril 1983

La dernière fois, j'ai fait allusion à ce mathème négligé du Graphe de Lacan qui est ce s(A) et dont la première signification est *signifié de l'Autre*. Je m'y suis intéressé au titre de l'effet thérapeutique, c'est-à-dire s(A) pris et considéré comme un court-circuit sur le symptôme - symptôme qu'il faut lui-même loger aussi bien à cette place. Ce Graphe reste, à cet égard, la meilleure cartographie que nous ayons.
Si nous partons du point qui est dit du grand Autre, nous avons deux façons d'aborder ce s(A). Nous pouvons l'aborder en court-circuit, directement, et nous pouvons l'aborder en passant par tout ce qui s'inscrit sur l'étage supérieur du Graphe. Il y a donc deux voies d'accès à cette position de s(A). Je proposais de situer l'effet thérapeutique proprement dit, comme foncièrement effet de suggestion, c'est-à-dire comme faisant l'économie du circuit plus large où l'opération analytique se développe.
Je vais revenir là-dessus pour le développer, puisque c'est aussi de ce point de s(A) que je suis parti pour parler de la psychose dans un autre colloque que celui de Milan - je vais quand même arrêter ces colloques parce que, toute les semaines, ça fait un peu beaucoup. C'est un colloque qui s'est déroulé samedi et dimanche derniers en Espagne. Comme ça vient dans la suite, je me rends compte qu'il faut pour moi que je l'enregistre ici. Enfin... je n'enregistre rien, ça s'enregistre par ailleurs, mais, finalement, je me rends compte que ce cours a pour moi valeur d'Autre, et que pour moi ce n'est pas fait tant que je n'en ai pas parlé ici. Je vais donc montrer comment j'utilise aussi ce point, non pas simplement pour parler de l'effet thérapeutique, mais surtout d'une structure où justement cet effet thérapeutique apparaît tout à fait problématique, à savoir la structure psychotique.
Pour nous y amener, et aussi pour faire le joint avec ce que j'ai pu poser la dernière fois, il faut que je me donne au moins quelques repères un peu ordonnés, et qui touchent justement à ce qui m'intéresse sur cette différence du sujet et du patient.
Pour aborder ce dont il est question avec s(A), il faut tout de même s'apercevoir de ce que nous faisons quand nous visons le sujet du signifiant dans la psychanalyse. Quand nous disons *sujet du signifiant,* nous visons un certain mode de la particularité, pour ne pas dire de l'individualité - mode que Lacan a d'abord amené comme distinct de la fonction du moi. C'est à cette fonction du moi que les postfreudiens, quand ils ont constitué leur orthodoxie après la seconde guerre mondiale, s'imaginaient s'adresser essentiellement. Le premier effort de Lacan fut de nous décoller de cette pseudo-évidence, et de nous apprendre à distinguer la particularité dont il s'agit dans l'analyse, à savoir ce qu'on écrit $ comme sujet du signifiant - sujet du signifiant qu'il a fini par écrire avec cette barre mais qui n'était pas l'écriture de départ.

m <> *i(a)*

$ <> I(A)

Nous avons là, avec ces petites écritures, la particularité comme imaginaire et la particularité comme symbolique. Or, il est clair qu'il y a, pour Lacan, une particularité comme réelle, et que cette particularité comme réelle, à savoir petit *a,* nous pouvons la mettre en série avec ces deux écritures premières. L'idée lacanienne de la fin de l'analyse, quand Lacan en a fait une construction à proprement parler, c'est d'arriver jusqu'à cette particularité comme réelle.
Il y a évidemment tout un pan de son enseignement qui invite à aller au-delà du narcissisme dans l'opération analytique. Aller au-delà du narcissisme, on pourrait penser - et c'est ainsi que ça commence chez Lacan - que ça tient essentiellement à aller au-delà du rapport constitutif du moi à son image spéculaire - rapport qui est essentiellement marqué d'altérité: l'image spéculaire du sujet est une image autre. C'est, comme vous le savez, de cela que Lacan est parti. A cet égard, aller au-delà du narcissisme, c'est aller au-delà du

rapport que j'écris *m* <> *i(a)*, et inviter le sujet à aborder, si je puis dire, sa vraie nature comme sujet du signifiant.
Si vous voulez un repère historique, c'est à peu près ce qu'on peut conclure du schéma que Lacan a appelé de son initiale, le schéma L, que vous trouvez sous une forme plus complexe dans le texte sur *La Lettre volée*, et sous une forme simplifiée qui est le schéma en Z de la "Question préliminaire". Nous avons donc, comme premier temps, le franchissement du rapport narcissique vers le statut de la particularité symbolique.
Seulement, il est certain - et je vais vous le montrer dans le détail - qu'il n'est pas possible, dans un deuxième temps, de considérer comme constitué de soi-même, comme une cellule originaire, ce rapport narcissique. Dans le texte classique du "Stade du miroir", c'est pourtant le cas: le rapport narcissique y apparaît comme se soutenant de lui-même, comme formant une cellule initiale. Ca fait que ce qui s'expose dans des cours - qui ne se font pas seulement à Paris mais à Madrid ou à Milan - où on essaye de reprendre tout seul "Le stade du miroir", conduit à doctriner sur cette substance autonome de ce rapport imaginaire. Mais, comme vous le savez, et à partir d'une certaine date qui peut être repérée dans l'enseignement de Lacan, il apparaît que ce rapport imaginaire n'est pas concevable sans une identification qui, elle, est proprement symbolique, et que ce qui donne donc son cadre à ce rapport narcissique est au fond un autre rapport - un rapport que je vais écrire ainsi:

$ <> I(A)

Ce I(A), je vous l'ai déjà situé dans ce cours comme étant un préliminaire au S_1 de Lacan, au signifiant maître. C'est une écriture préliminaire à ce signifiant, mais, ceci dit, gardons lui pour l'instant sa première écriture, parce qu'elle nous fait bien voir qu'elle a été posée par Lacan comme symétrique de *i(a)*. On peut dire qu'il nous a là montré la voie. C'est, en effet, quelque chose qui est indispensable pour compléter "Le stade du miroir".
Le stade du miroir comme rapport du moi à l'image spéculaire, et précisément comme détermination du moi à partir de l'image spéculaire, est posé, dans un deuxième temps, comme soutenu et encadré par la relation du sujet au signifiant maître de l'Autre - signifiant maître que Lacan aborde, au plus près du texte de Freud, à partir du trait unaire, dont l'expression figure dans la *Massenpsychologie*. Le trait unaire est fondamental dans l'idéal du moi. Le I(A) est là comme abréviation de l'idéal du moi.
Il y a, à cet égard, une solidarité entre ces deux formules, et, du coup, je dirai que le problème de l'au-delà du narcissisme, qui reste le mot d'ordre de Lacan, se complique à partir de cette mise au point. Il se complique, dirai-je, d'un certain au-delà du symbolique. L'au-delà de l'imaginaire se complique d'un certain au-delà du symbolique, et c'est à cet égard que prend exactement sa valeur et sa nécessité logique la traversée du fantasme dans l'enseignement de Lacan. La traversée du fantasme comme formule de la fin de l'analyse est strictement déterminée par cette complication du rapport imaginaire. Cette traversée, elle s'attaque à la troisième formule que je pose là au troisième niveau:

m <> *i(a)*

$ <> I(A)

$ <> *a* .

C'est la formule du rapport du sujet du signifiant, non plus à l'image spéculaire comme élément imaginaire, ni non plus à cet élément essentiellement symbolique qui est I(A), mais à cet élément défini comme réel qui est l'objet *a*. Je vous donne donc là une sorte de cartographie qui fait apparaître les trois modes de traversée: la traversée imaginaire, la traversée de l'imaginaire symbolique, c'est-à-dire du rapport imaginaire compliqué de son soutien symbolique, et la traversée du fantasme.
Le fantasme est ici situé comme un certain mode de solidarité entre le sujet et, disons, sa jouissance comme réelle. Au fond, c'est déjà une façon de déchiffrer le schéma lacanien du discours de l'analyste, qui évidemment ne met plus en place aucun élément imaginaire. Ce

qui est le trait structural de l'écriture du discours analytique, c'est en effet que n'y figure plus aucune écriture d'éléments imaginaires.
Je ne vous donne cela que comme une petite table qui nous met en place les trois modes de la particularité dont il s'agit dans l'analyse. Il faut bien dire que la particularité comme $ se spécifie de ce que le sujet y perd les pédales, si je puis dire, de sa particularité. Je veux dire que c'est le point - qui peut d'ailleurs être abordé très tôt dans l'expérience analytique - où le sujet a le sentiment de n'être plus rien. Dès qu'il s'éprouve dans ce mode qu'on appelle l'association libre que lui offre l'expérience analytique, il a très vite le pressentiment que ça le réduit à plus rien, que ça le réduit à n'être plus que fonction du signifiant.
On pourrait dire qu'il y a des expériences qui s'arrêtent là, c'est-à-dire des sujets qui s'en vont en amenant simplement, comme savoir essentiel, ce sentiment qu'ils ne sont plus rien. Pourquoi pas, si ça leur fait du bien, si c'est pour eux thérapeutique. Ca les allège beaucoup. Il y en a aussi certains qui s'en vont avec le sentiment qu'ils sont déjà morts, moyennant quoi ils se sentent irrésistibles. Ils pensent qu'ils n'ont plus rien à craindre. C'est une issue qui est toujours ouverte à l'obsessionnel.
D'ailleurs, récemment, j'ai lu une théorie de l'analyse où il apparaissait que le sujet a quitté cette expérience exactement dans cette position-là. Il considère d'ailleurs que c'est l'erreur de Lacan d'avoir continué à parler de la sexualité qui resterait toujours l'affaire du vivant, alors que le vrai secret de la psychanalyse vous apprend que vous êtes déjà mort, et que, du coup, le grand problème pour l'être humain n'est pas d'apprendre à vivre avec les autres, mais d'apprendre à vivre avec les morts. Ca a mis évidemment ce sujet-là dans une position qui lui fait aborder la théorie de la psychanalyse avec la prétention d'en remontrer à Lacan, ce à quoi, il faut bien le dire, ce personnage se montre tout à fait inégal.
C'est une issue possible mais ce n'est pas, selon Lacan, ce que l'analyse a à enseigner au sujet. Elle n'a pas à lui enseigner qu'il n'est rien. Elle lui enseigne, au contraire, qu'il est quelque chose, qu'il est une particularité positive, et non pas cette négativité de la particularité qui s'inscrit $.
C'est là que se loge la question de la différence du sujet et du patient. Il y a, en effet, une différence, et il faut la situer. La première différence, c'est que nous posons le sujet $ comme foncièrement heureux. Le patient, lui, par contre, il souffre. C'est ça qui le définit. Or, de cette souffrance, nous ne pouvons pas vraiment rendre compte au niveau de $. Evidemment, on est conduit, sur un certain versant, à attribuer les souffrances du sujet à son narcissisme. C'est même ce qu'on essaye de faire en parlant par exemple des blessures narcissiques. On implique par là que c'est au niveau proprement imaginaire, imaginaire spéculaire, que le sujet est susceptible de souffrir comme patient. C'est là que Lacan, du même mouvement qui l'avait conduit après-guerre à distinguer le sujet et le moi, différencie le sujet du signifiant et le patient.
Alors, bien entendu, le sujet, même barré, c'est un patient aussi - c'est le patient du signifiant. Ca qualifie essentiellement ce qui de votre particularité pâtit du signifiant. Mais dès lors qu'il est posé comme véhiculé par le signifiant, tout lui est bon. A ce pur niveau-là, on ne peut jamais définir qu'un fonctionnement, et, du fonctionnement même, on ne peut jamais déduire une souffrance. La souffrance apparaît comme un effet aléatoire, ou, en tout cas, comme tout à fait imprévisible par rapport au calcul de ce fonctionnement. Du coup, l'effet thérapeutique, qui porte sur cette souffrance, apparaît aussi bien aléatoire. Il y a donc une symétrie: de la même façon que Lacan invite à passer au-delà du règne imaginaire où le sujet se constitue comme moi, il invite l'analyste à se régler non pas sur ce qu'est le patient, mais sur le sujet du signifiant.
Il ne faut pas se dissimuler qu'il y a tout un pan de l'enseignement de Lacan qui se lit comme ça. Seulement - et c'est là que remettre les choses au clair constitue pour moi un progrès sur cette question -, on ne peut pas réduire l'imaginaire au spéculaire. Il y a là un grand décrochement dans l'enseignement de Lacan. Si on dit qu'on souffre toujours de son corps, c'est-à-dire de son corps ou de son âme - l'âme étant entendue comme la forme du corps dans sa définition aristétolicienne et lacanienne -, et qu'on réduit ce corps à ce qu'il est dans le rapport narcissique, on situe alors évidemment le patient au niveau du moi. Mais ça, c'est erroné. C'est ce que Lacan pose quand il dit que *"la jouissance est toujours jouissance du corps"*. Ca ne veut pas dire que la seule jouissance est la jouissance spéculaire, même si, quand il amène ce terme de jouissance dans les *Ecrits,* c'est à propos

de Schreber et de sa jouissance spéculaire: la jouissance de Schreber habillé en femme et se contemplant dans le miroir.
Poser que la jouissance est toujours du corps, ça vaut même lorsqu'elle est hors corps, c'est-à-dire quand elle est la jouissance de ces éléments qui choient du corps, comme l'excrément, le sein, le regard et la voix. Dire que ces éléments sont hors corps, c'est, en effet, encore dire qu'ils ne sont strictement définis qu'à partir du corps. Poser donc que la jouissance est toujours du corps, ça introduit une définition encore beaucoup plus large de l'imaginaire que sa définition spéculaire, et c'est, bien sûr, à ce niveau-là que nous devons situer aussi la souffrance, puisque la souffrance est ce que Freud a découvert depuis la fameuse réaction thérapeutique négative.
Elle dit bien ce qu'elle veut dire, cette réaction thérapeutique négative, à savoir qu'il y a une jouissance du symptôme qui prend la forme du déplaisir, c'est-à-dire de la souffrance. Du coup - et c'est le renversement dans l'enseignement de Lacan -, nous ne pouvons pas situer le patient en-deçà du sujet, au niveau du moi. Nous sommes obligés de situer le patient aussi au-delà du sujet, comme ayant des assises plus larges que le sujet du signifiant. Nous sommes obligés précisément de situer ce patient *avec* sa souffrance, de situer le sujet souffrant au niveau de l'objet *a*.
Quand j'étais à Milan, j'avais amené comme thème: "Le sujet n'est pas le patient." Et puis, en développant la chose, je tombais évidemment sur quelques petites difficultés. Je ne me faisais pas bien cette cartographie, je vacillais un peu. Je me rendais compte que je ne pouvais pas purement et simplement poser que le sujet du signifiant surclasse le patient dans l'attention de l'analyste. Le patient ne surclasse pas le sujet si on entend le sujet comme moi, mais il le surclasse si on situe ce patient à la troisième ligne de mon schéma, si on le situe comme une question qui touche à ce qu'on abrège comme fantasme fondamental.
On s'aperçoit alors pourquoi avec le maître, ça va bien. Avec le maître, ça va toujours bien. C'est donc une thérapeutique. Tout le monde le constate: quand ça ne va plus bien avec l'effervescence révolutionnaire, on va chercher l'homme botté. Avec Napoléon ça va bien, ça se remet à tourner. On s'en aperçoit dans l'écriture même de Lacan. En effet, si le sujet est capturé comme sujet du signifiant par l'articulation S_1-S_2, il est tranquille - il est tranquille dans ses rapports avec petit *a*. Je veux dire qu'il en est déconnecté, qu'il en est soulagé. Quand il y a un discours capable de vous soulager de cet objet *a*, il y a un mieux-être.
La bourse ou la vie, qui est la formule qui donne une incarnation à cette aliénation signifiante, c'est ça qu'elle montre. L'aliénation signifiante est par elle-même thérapeutique. Quand vous vous aliénez dans le signifiant, votre vie est soulagée de ce qui fait votre bourse, de ce à quoi vous tenez. C'est pourquoi l'argot des cambrioleurs est un argot de situation parfaitement bien situé: *on vous soulage*. C'est l'effet thérapeutique majeur. Je dirai donc que tous les discours qui se vouent à soustraire la plus-value, à la mettre à gauche - et quand elle est mise à gauche, on constate qu'elle se dilapide à la vitesse grand V -, ont un effet soulageant sur le sujet.
L'écriture par Lacan du discours du maître semble donc vérifier le fait que là nous sommes sur une autre localisation du patient que son identification au moi. Si nous voulons alors, par rapport à ça, écrire ce qu'est le patient, ce qu'est le sujet souffrant, il faut l'écrire autrement, il faut l'écrire $ sur *a*. C'est ce qui me paraît la formule la plus développée du sujet souffrant, du sujet travaillé par la cause de son désir: $
---
a

Après cette petite cartographie sommaire, je voudrais vous montrer que ce que j'ai exposé là, loin d'être une élucubration, est au contraire tout à fait fondé sur le Graphe même de Lacan, et ceci pour en arriver aux conséquences que j'en tire à propos de s(A).
Essayons de situer de façon développée ce s(A) sur le Graphe de Lacan. Au fond, ce *s*, c'est le signifié, c'est le fameux signifié qui fait couple avec le signifiant. Vous savez que la première façon dont Lacan a situé le signifiant et le signifié, c'est S sur *s*. Eh bien, le Graphe est le développement de cette formule. Tout le Graphe, avec tous ses circuits, en est le développement. Rien que cette écriture de S/*s* impose déjà - vous en êtes d'accord - le signifié comme effet. Et le signifiant? Disons qu'il est cause. Et le point de départ de Lacan, c'est que précisément ça cloche entre cette cause et cet effet. *Il n'y a de cause que de ce qui*

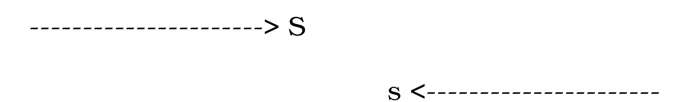
cloche. C'est ça le principe de raison de Lacan. Ce n'est pas que tout a une cause ou que rien n'est sans raison, selon la formule de Leibniz. C'est qu'il n'y a de cause que de ce qui cloche. Eh bien, le Graphe est nécessité par le fait qu'entre le signifiant et le signifié, entre la cause et son effet, ça cloche. Sans ça, on n'aurait pas besoin du Graphe. Si on pouvait vraiment écrire $S = s$, il n'y aurait pas besoin du Graphe de Lacan.
On essaye parfois d'obtenir cet effet-là quand on dit: *ce que je veux dire, c'est ce que je dis.* On essaye d'obtenir ça essentiellement avec des signifiants maîtres. Le signifiant maître en tant que tel est un effort pour court-circuiter l'ensemble du développement du Graphe, pour obtenir cette égalité du signifiant et du signifié.
Il faut dire que le plus souvent, ça se conclut par autre chose que cette égalité. L'opération du signifiant maître finit simplement par nous donner le signifiant maître. C'est un effort pour obtenir un effet de signifié égal à zéro. Que l'on n'ait pas à penser, ça serait la réussite du signifiant maître. La réussite du signifiant maître, c'est le *je ne pense pas.*
Mais c'est là qu'arrivent, en démentis, les effets de vérité que le signifiant maître ne parvient pas à obturer. Le signifiant maître est ce que l'espèce humaine a inventé pour parer à toute question sur le désir, pour colmater la problématique du *qu'est-ce que ça veut dire*. Mais, justement, cet effet de S/0 ne se produit pas, malgré l'effort que représente la production du signifiant maître dans l'Histoire. Il y a des effets de signifié qui se produisent malgré tout, et qui se produisent justement *à côté* de la cause signifiante - des effets qui se produisent en tant qu'ils clochent par rapport à la cause signifiante. C'est ça que Lacan appelle l'effet de vérité. L'effet de vérité est un effet de signifié en tant qu'il cloche par rapport à sa cause signifiante.
L'impossibilité d'arriver à ce $S = s$ a lancé Lacan dans la construction du Graphe. Il commence par développer ce S, avec la remarque que vous connaissez, à savoir qu'un signifiant ne vaut que pour un autre et qu'il se présente toujours articulé dans une chaîne. Cette chaîne, Saussure la disait linéaire, et Lacan dans son Graphe maintient cette représentation, qui est bien sûr parfaitement contestable et qu'il conteste d'ailleurs en détail dans son "Instance de la lettre".
Nous avons donc un axe, un vecteur supposé représenter la chaîne signifiante. Or, la question est ensuite de savoir ce que l'on fait avec le signifié. Est-ce que l'on pose que le signifié se déroule pas à pas au rythme du signifiant? A ce moment, on aurait un schéma de cet ordre:

S ------------------------->

s-------------------------->

Ca arrive. Il arrive que quand quelqu'un parle, vous pensez à autre chose. Là, ça se poursuit sans jamais s'arrêter. C'est d'ailleurs la règle. La règle est que l'on pense à autre chose, avec le fait que de temps en temps ça se recoupe. Mais on peut aussi poser que c'est à l'infini que ça se retrouvera. On peut mettre à l'infini le savoir absolu défini comme la convergence de ces deux parallèles.
Il y a d'ailleurs quelqu'un qui a inventé - et pas n'importe où, en Italie - une formule de cet ordre. C'est le défunt Aldo Moro, le président de la Démocratie chrétienne qui a été assassiné par les Brigades Rouges. Il a été sans doute assassiné parce qu'il avait inventé la formule de *convergence parallèle* pour qualifier les rapports de la Démocratie chrétienne et du Parti Communiste Italien. Je dois dire que c'est une formule que j'ai toujours trouvée quintessentielle quant à la politique italienne. Eh bien, ça serait là l'idée d'une convergence parallèle comme développement de l'égalité $S = s$.
Tout le monde s'aperçoit que ce n'est pas comme ça que ça fonctionne dans la réalité. On peut au moins admettre, par exemple, que le signifié va plus lentement que le signifiant. Quand quelqu'un a causé pendant dix minutes, vous commencez à vous demander ce que ça peut bien vouloir dire. Donc, on pourrait déjà introduire un retard à la ligne 2 par rapport à la ligne 1. Mais Lacan complique la chose. Il ne considère pas que ces deux vecteurs soient parallèles et aillent dans le même sens. Il ne considère pas non plus que l'un est plus lent que l'autre. Il considère qu'ils vont en sens contraire. C'est évidemment plus

chiqué. S va à droite, et *s* à gauche. Il y a une contre-pente du signifié par rapport au signifiant:



Comme schéma élémentaire pour aborder la chose, il donne la phrase: *"Pour savoir ce que veut dire la phrase, il faut attendre son dernier mot."* Il fait aller temporellement le vecteur du signifié en sens contraire du vecteur du signifiant. La question est alors celle du recoupement de ces deux vecteurs. Comment se trouvent-ils à se croiser, si on admet que pour qu'une signification se produise, il faut un croisement du signifiant et du signifié? Vous avez déjà là - je le dis en passant - une façon de distinguer la signification du signifié. Pour qu'il y ait un effet de signification constitué, il faut qu'il y ait un croisement du signifiant et du signifié. Si donc nous partons de la phrase, nous représentons la diachronie de cette phrase par le vecteur, et c'est lorsque cette phrase en est à son dernier terme que s'illumine rétroactivement son départ.
Le Graphe de Lacan est construit sur ce double croisement des vecteurs du signifié et du signifiant allant en sens contraire. Le singulier, c'est que même si nous situons le dernier mot de la phrase à son début, nous situons la ponctuation comme effet de signification au terme de ce vecteur-ci. C'est donc ici que Lacan écrit le *s* à proprement parler, le *s* comme signification. Sur ce vecteur vous avez S, puis ici le *s* du signifié, et là vous avez ce mode spécial qu'est la signification comme résultat du croisement du signifiant et du signifié: signifiant distingué.

Schéma 1



Ceci est, brièvement résumée, la construction que Lacan a donnée du point de capiton, dont il a introduit l'expression dans son *Séminaire III* en posant, sans ce schéma, qu'il faut qu'émerge, à un moment donné, un signifiant distingué dans la chaîne signifiante - distingué par le fait que ce signifiant opère ce vecteur rétrograde qui culmine dans l'effet de signification. Ca se produit dans le discours, quand après avoir nagé dans les élucubrations de quelqu'un pendant une demi-heure, comme par exemple dans ce cours, on peut espérer qu'à un moment donné l'émission d'un signifiant vous permette de voir - en tout cas de vous imaginer - ce que ça voulait dire et où ça voulait en venir. Il y a donc ici à situer un signifiant distingué, qui permet que ne se poursuivent pas en convergence parallèle le signifiant et le signifié.
Lacan n'a pas introduit pour n'importe quelle raison cette idée du point de capiton dans *Les psychoses*, puisque c'est précisément avec le Nom-du-Père qu'il fait ce signifiant spécial, et qu'il situe la signification phallique comme effet de signification de ce signifiant spécial ou distingué. C'est à partir de ce schéma-là que Lacan a réécrit l'OEdipe freudien, et qu'il a rendu compte, d'une façon spécialement élégante, de la connexion freudienne entre la fonction du père et la castration. Il en a rendu compte en faisant du Nom-du-Père ce signifiant spécial, et en faisant du soi-disant organe génital, une signification, celle du phallus, produite ici à partir du vecteur rétrograde. D'ailleurs, si vous lisez le texte de Lacan où il explique un petit peu ce schéma, "Subversion du sujet et dialectique du désir", vous verrez qu'il donne précisément ce schéma comme celui même de la métaphore.
Dans sa forme complète, ce schéma, vous le connaissez. Ici, on n'écrit pas seulement un signifiant spécial, mais l'ensemble des signifiants, c'est-à-dire grand A - ensemble où peut

néanmoins se produire le signifiant spécial en question. Et là, on écrit le signifié de l'Autre, s(A):

Shéma 2

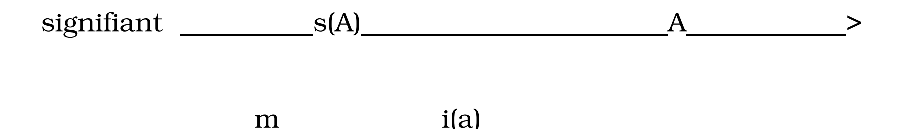
Il est évident que A c'est aussi le signifiant de l'Autre. Ce A est aussi bien le signifiant de l'Autre. Ce sont *les* signifiants de l'Autre. Ces deux fonctions sont distinguées par ceci que A est un lieu. C'est un lieu qui n'est pas à considérer comme un lieu d'espace, par son étendue, même si, à l'occasion, il peut nous être incarné dans la réalité comme, dit Lacan, un creux de recel. C'est, en fait, un espace non étendu, une place.
De la même façon, avec s(A), nous avons une fonction qui semble relever de l'espace mais qui est en fait une place. Nous avons là une fonction temporelle, une fonction qui n'est pas étendue mais qui est de scansion. C'est à partir de là qu'il faut dans la psychanalyse reconsidérer l'esthétique kantienne selon le souci qui était celui de Lacan. C'est à partir de ce Graphe que l'on reconsidère les questions de l'espace et les questions du temps. Puisque, paraît-il, le temps dans la psychose est un souci, j'ajoute que ce temps est à aborder à partir de cette scansion: la scansion s(A).
Vous pouvez d'ores et déjà distinguer ici ce qui justifie ma distinction de *m* et de $, si vous apercevez que ce qui est constitutif du sujet barré dans le Graphe se suffit simplement de ce qui fonctionne ici en va-et-vient, en s(A) et A, puis en voie de retour:

Schéma 3



Au fond, Lacan définit le sujet barré comme ce qui résulte de cette opération que l'on peut dire circulaire. C'est le terme que Lacan emploie: *"Le cercle de la soumission du sujet au signifiant."* C'est un cercle signifiant, où l'assertion, qui se profère de s(A) à A, se clôt sur sa propre scansion. A cet égard, l'effet que nous écrivons $ n'est rien de palpable. C'est de l'ordre du *je le dis et je le répète.*
Il faut remarquer qu'il y a déjà un manque au niveau de ce cercle. Lacan dit que c'est *"le manque de l'acte"*. Nous pourrions dire qu'à ce niveau-là, c'est ce qu'écrit $. Mais il y a évidemment le manque de l'objet qui donne une étoffe à ce sujet barré.
Ce schéma, il faut voir qu'il est intermédiaire dans la construction de Lacan, puisque ce point d'arrivée nous le rétrogradons ensuite en $ comme point de départ, et que nous situons I(A) en point d'arrivée. C'est là que prend pour nous son intérêt la nouvelle situation du stade du miroir sur ce schéma. Il y a en effet, ici, une relocalisation de ce stade du miroir. Je vais vous en simplifier l'écriture pour que vous en voyez la structure:

Schéma 4



Je suis toujours étonné par ce qu'on arrive à faire en regardant ce Graphe sous des aspects différents. C'est une vraie anamorphose. En effet, ce Graphe, si on l'écrit ainsi, on s'aperçoit que ce qui est là enclavé, c'est la double articulation imaginaire. C'est cela qui bouleverse la construction du stade du miroir. On s'imagine que le stade du miroir c'est simplement que *i(a)*, l'image spéculaire, l'image de l'autre, détermine le moi. Or, le vecteur *i(a) --- m* est pris dans une double articulation, qui n'est pas la double articulation d'André Martinet mais la double articulation imaginaire. On le voit comme présentifier cette inclusion du rapport imaginaire dans le signifiant.
Si on considère le premier vecteur, on s'aperçoit que le rapport imaginaire du stade du miroir, *i(a) --- m*, est en fait supporté par l'identification symbolique du sujet du signifiant au signifiant maître, à l'idéal du moi comme signifiant maître. L'identification imaginaire spéculaire est strictement conditionnée et supportée par des faits de langage. Tout ce que Lacan a pu dire du stade du miroir n'est pas ici invalidé mais resitué comme fait de discours. C'est ce que j'ai distingué tout à l'heure et que je peux réécrire ainsi:

i(a) <> *m*

----- -----

$ <> I(A)

Il y a sur le Graphe deux relations, de *i(a)* à *m*, et de $ à I(A). Ca implique que le moi comme image dépend du point où le sujet s'est fixé dans l'Autre comme idéal du moi. C'est ce que Lacan exprime en disant que *"l'image narcissique se fixe comme moi idéal à partir du point où le sujet s'arrête comme idéal du moi"*.
Autrement dit, par rapport au cercle que j'ai dessiné tout à l'heure, celui qui en lui-même ne se conclut que sur un sujet barré insubstantiel, vous vous apercevez de ce qu'ajoute la deuxième articulation imaginaire, là où le deuxième vecteur redouble le vecteur A --- s(A) en passant par *i(a)* et *m*. Si ce cercle ne se clôt que sur rien, que sur le rien que nous écrivons $, ce doublet imaginaire est précisément ce qui vient densifier le s(A), ce qui vient le lester.
C'est là que Lacan demande que l'on distingue le moi et le je du discours. Qui donc a voulu confondre le moi et le je ? On pourrait dire que c'est Lacan lui-même, puisqu'il prolonge le titre de son "Stade du miroir" par: "comme formateur de la fonction du Je." C'est lui-même qui a commencé à présenter ce stade du miroir comme formateur de la fonction du je. Il faut voir que ça vient de plus loin. Ca vient d'Anna Freud. Cette idée de confondre le sujet du verbe et le moi vient d'Anna Freud.
Or, un des impacts les plus importants de cette construction du Graphe, c'est en tout cas de distinguer - Lacan le dit en toute lettre - le moi et le je. Ce moi, en effet, n'apparaît pas ici le moins du monde comme je. Il apparaît, selon les termes de Lacan, comme *"la métonymie de la signification de ce je"*. Le moi interfère exactement comme objet métonymique avec la signification du discours. Qu'il soit la métonymie de la signification n'empêche pas qu'il soit exactement à la place où se produit l'effet métaphorique. C'est ce que confirme Lacan quand, à son point de départ, il pose que le moi est constitué des mêmes moments qu'un symptôme.
Evidemment, la théorie du moi n'est pas une théorie complète. C'est une théorie du moi dans son articulation de l'imaginaire au symbolique. Il n'est pas difficile de voir qu'il y a au fond une question réelle qui n'est pas traitée dans ce Graphe à ce niveau-là. La question réelle, c'est que s'il y a une jouissance du symptôme, et que si le moi se constitue des mêmes temps que le symptôme, on a à se poser le problème de la jouissance quant au moi. Si on dit que la réaction thérapeutique négative tient à la jouissance du symptôme, on pourrait aussi bien dire que la réaction thérapeutique négative majeure c'est le moi, et que

ce dont il s'agit dans la fin du moi, c'est évidemment de lever ce qui est négatif par rapport à la réaction thérapeutique.
Toutes ces assertions sont encore pour moi des préliminaires à ce qui m'intéresse essentiellement. Je vais donc revenir sur ce rapport du moi avec la signification du discours et avec le terme supérieur qui est celui du fantasme. Là, nous avons un noeud, et, ce noeud, il s'agit de le déblayer. Je peux vous le simplifier ainsi:

($ <> *a*) ---> *s*(A) <--- *m*

Que peut-on vérifier s'agissant de la psychose? - dont je dois dire que je ne l'introduis pas ici de façon abusive, puisque la thèse de Lacan, précisément au moment où il construit ce Graphe, c'est que le sujet de la psychose se suffit de ce repérage-là. C'est une notation qui vient bien après son écrit fondamental sur la psychose et qui est absolument sans équivoque: le sujet de la psychose se suffit de ce que Lacan appelle là l'Autre préalable - préalable à son développement ultérieur au deuxième étage du Graphe. Il y a donc une invitation à considérer ce schéma comme une condition nécessaire et suffisante pour situer la psychose. C'est quand même très singulier, et il faut donc essayer d'aborder cette affaire de la psychose à partir de là, à partir de s(A).
Ce n'est pas parce que la signification dans la psychose ne se trouve pas dans son axe, ce n'est pas parce que nous sommes obligés d'impliquer dans sa production quelque chose qui manque dans la causalité signifiante de cette signification, ce n'est pas pour cela qu'elle n'est pas une signification au plein sens du terme pour le sujet. C'est même ce que l'on repère d'abord dans la psychose, puisque, vous le savez, on n'observe pas la forclusion. C'est simplement parce qu'on observe un certain nombre d'équivoques, d'aberrations au niveau de s(A), qu'on en infère une perturbation au niveau de la cause signifiante. Ce que nous avons avant tout comme repère, c'est s(A).
Logiquement, cette perturbation de la signification - que plus tard nous conceptualiserons comme perturbation de la signification phallique - doit pouvoir se conceptualiser d'emblée, et même, dirai-je, se percevoir au niveau même du symptôme psychotique, encore que je n'ai pas là l'idée d'une transmission d'inconscient à inconscient. J'ai dit *logiquement*, et si on prend les choses par là, on a une réponse immédiate qui permet, me semble-t-il, de distinguer le symptôme psychotique du symptôme névrotique. C'est même la démonstration que c'est à ce niveau-là qu'il faut poser le symptôme.
Au fond, dans la psychose - c'est une définition et je ne prends pas trop de risques, je crois, en la formulant -, le symptôme est toujours celui de l'Autre. C'est justement pour cette raison que l'on s'imagine qu'il y a toujours projection dans la psychose. Pas toujours, mais c'est dans cette rubrique que l'on met la projection. Or, cette définition que le symptôme dans la psychose est celui de l'Autre, c'est, à mon avis, une approche insuffisante. Bien entendu, c'est la vérité du symptôme, de tout symptôme, mais, dans la psychose, il y a ce trait différentiel que le psychotique, lui, il sait que le symptôme est le symptôme de l'Autre. Qu'est-ce que ça veut dire? Ca veut dire des choses tout à fait précises. Ca veut dire que ce qui est tout à fait différentiel dans la psychose, c'est qu'il y a une extériorité du symptôme pour le sujet.
Mais ceci n'est pas encore assez précis. Ca prête même à équivoque. Disons que dans la névrose comme dans la psychose, le symptôme peut être défini comme ce qui ne va pas. Seulement, dans la psychose, c'est toujours dans l'Autre que ça ne va pas, que ça cloche. La conséquence, à la différence du névrosé, c'est que le symptôme ne se présente pas chez le psychotique par sa face d'opacité subjective. On peut même dire qu'il se présente exactement par sa face contraire. Le symptôme se présente là comme un symptôme de transparence du sujet. C'est là que l'on peut justement situer ce qu'on appelle l'automatisme mental, le syndrome d'actions extérieures, le devinement de la pensée. Ce qui fait symptôme, là, ce n'est pas l'opacité, c'est précisément la transparence. A cet égard, le psychotique commence par l'Autre à qui se plaindre, ou de qui se plaindre, alors que le névrosé a besoin de l'analyse pour trouver son complément dans l'Autre.

Cette formule très simple que le symptôme dans la psychose est toujours celui de l'Autre, elle nous donne la valeur du dit de Lacan quand il pose que *"le psychotique est normal"*. Il l'est parce que pour lui c'est l'Autre qui ne l'est pas.
Je dois dire que j'étais content de cette formule. Ca fait en effet longtemps que je relis le cas Schreber, parce qu'il est, par la forme même de sa psychose, ce qui est au croisement de la paranoïa et de la schizophrénie, et qu'il faut arriver à situer ceci, que Schreber se considère comme étant comme il faut, comme impeccable, et que c'est Dieu qui viole l'ordre du monde, ce Dieu auquel il a affaire comme son partenaire, son interlocuteur, et qui viole le bel ordre du monde. Pour Schreber, le symptôme, c'est bien celui de l'Autre.
Est-ce que ça nous donne une différence d'avec le fantasme? Eh bien, pour le fantasme, c'est exactement la même chose. Au début de la psychose - pas vraiment au début puisqu'on peut supposer que le processus était en marche depuis longtemps -, au moment où il y a ce petit frémissement, ce frémissement annonciateur que des choses importantes vont se passer, Schreber a ce fantasme: *"qu'il serait beau d'être une femme en train de subir l'accouplement.*" Il en témoigne dans son écrit.
Ce qui est frappant, c'est qu'il reconnaît ce fantasme comme une de ses propres idées. Au moment de s'endormir, il se met à penser à ça. Ca lui paraît bizarre mais c'est une de ses idées propres. Ca veut dire, si nous prenons les choses au niveau de l'attribution subjective, qu'il se l'attribue à lui-même. Or, qu'est-ce qui va vraiment signer la psychose? C'est au moment où ça va devenir pour Schreber le fantasme de Dieu, le voeu divin, c'est-à-dire que Schreber devienne femme et subisse l'accouplement, la hiérogamie, le mariage sacré, le rapport sexuel réalisé. C'est donc au moment où ça devient le fantasme de l'Autre que vraiment il passe la barrière, parce qu'après tout, l'idée du *qu'il serait beau d'être une femme en train de subir l'accouplement*, elle n'est pas spécifique de la psychose.
L'important, c'est le fait que cette idée fantasmatique puisse lui parvenir et réponde donc à la possibilité toujours ouverte que ce qui est au niveau du fantasme puisse être pris dans cette circulation. Il y a là un vecteur pour permettre ça. Et non seulement c'est le fantasme de l'Autre, mais c'est un fantasme qui va devenir réel, puisque Schreber va se transformer progressivement en femme.
Le symptôme est le symptôme de l'Autre. Si nous situons là le symptôme, le névrosé le méconnaît. Le névrosé méconnaît de façon générale sa dépendance à l'endroit de l'Autre. C'est ce qui fait que le moi fort, le moi autonome, est un fantasme de névrosé. Le névrosé méconnaît cette dépendance. Ainsi, aux parenthèses de s(A), nous pouvons donner la signification de dissimuler justement que le signifié, que le symptôme est toujours de l'Autre. Par contre, pour la psychose, et si nous osions un peu bouger son écriture, nous pourrions dire que ce signifié se reconnaît comme étant celui de l'Autre. Nous aurions: A(s).
Mais ce n'est pas seulement cela qui est à bouger. Qu'est-ce qui se passe, par rapport à la névrose, dans la phénoménologie de la psychose telle que le sujet nous en donne le témoignage? C'est qu'il n'est pas suffisant de dire que le message vient toujours de l'Autre sous une forme inversée, puisque pour le névrosé normal, l'Autre, même si nous le situons comme lieu du trésor des signifiants, est un Autre essentiellement muet - ce qui veut dire que c'est un Autre où ne s'effectue pas d'effets de signification. C'est pourquoi nous distinguons quand même A et s(A). Mais le problème de l'Autre auquel le psychotique a affaire, c'est que c'est un Autre qui n'est pas muet. C'est un Autre qui parle et que le sujet est en position d'écouter. C'est donc un Autre qui se présente d'emblée comme un émetteur de messages, et de messages qui sont même constitutifs du corps, puisque la langue de cet Autre, la *Grundsprache,* le sujet l'apprend à travers les messages qu'il reçoit. Nous sommes donc au plus près de cette phénoménologie si nous disons que dans la psychose le sujet rencontre d'abord les messages de l'Autre. Ca nous oblige, dans le Graphe, à écrire de l'autre côté l'équivalent de s(A) sous la forme de A(s), pour dire que le sujet rencontre d'abord l'Autre comme l'Autre du message:

Schéma 5

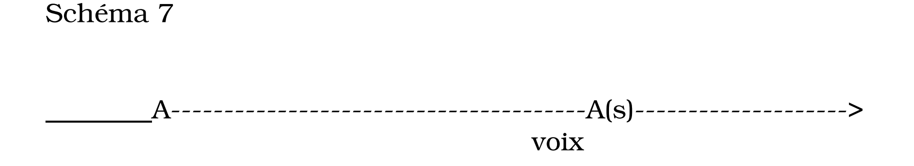
J'ai évoqué, en Espagne, qu'il y aurait deux traits qui justifieraient cela. Tout d'abord, ça nous permettrait de situer ce qui dans la psychose est classé psychiatriquement comme phénomènes de l'intuition - l'intuition délirante. C'est ce qu'on peut obtenir dans une présentation de malades en invitant le sujet à se souvenir de quand ça a commencé. Vous recueillez de lui-même le témoignage qu'il est certain que le monde est devenu, à un moment donné, significatif pour lui, que la signification du monde a changé avant qu'il puisse dire exactement en quoi, qu'il était habité par le pressentiment qu'on y était. Fréquemment, Lacan, dans ses présentations de malades, on pouvait le voir chercher à obtenir ce point de certitude initial, qui est en même temps vide de contenu.
Lacan le dit d'une phrase très précise dans son texte sur les psychoses: *"L'effet de signification anticipe sur le développement de la signification."* C'est ça qui nous justifie d'inverser la position de l'effet de signification. Au lieu de poser que l'effet de signification se produit ici comme rétroaction, nous posons au contraire que cet effet de signification se produit d'abord, et qu'ensuite il ne faut rien de moins qu'un délire pour parvenir à lester cette signification, dont on peut même dire qu'au départ elle se produit comme vide, c'est-à-dire comme (A), avec ses parenthèses. C'est une signification dont la place est déjà là et est occupée d'une manière énigmatique avant même que son effet se soit développé.
La signification, bien sûr, est toujours anticipée, mais ce qui n'est pas toujours anticipé, c'est l'effet de signification comme produit fini. Je dirai donc que cette inversion me paraît appelée par le texte même de Lacan, par sa clinique même de la psychose. N'oubliez pas que je n'entends pas modifier le Graphe de Lacan. C'est lui-même qui dans son texte demande qu'on reporte sur le Graphe ce qui spécifie la psychose. Il y a d'autres façons de le faire, mais aujourd'hui je m'intéresse à celle-là, à cette variation-là.
Deuxièmement, je dirai que ça présente aussi l'intérêt de nous montrer comment localiser la voix. Dans le schéma normal, la voix, qui est localisée ici, apparaît comme un rejet de l'Autre:

Shéma 6



Or, il est sensible que dans la psychose, la voix intervient au niveau même de la soumission du sujet au signifiant. Si nous inversons les choses en écrivant A ici, la voix nous la faisons circuler dans le cercle même de la soumission du sujet au signifiant, nous saisissons au moins que la voix circule entre les messages de code et les codes de message:

Schéma 7



Ca nous dit aussi bien que le symptôme psychotique ne permet justement pas au sujet d'accéder à la tranquillité du *je ne pense pas*. C'est pourquoi on hésite à parler du sujet de la psychose, mais on a tort. On hésite à le faire parce que chez le psychotique on ne rencontre pas précisément le faux-être du sujet. On ne rencontre pas ce *je ne pense pas* qui est constitutif du faux-être du sujet. Schreber nous en donne le témoignage le plus exact. Lacan souligne que le moment que Schreber appelle de *Nichtdenken,* est un moment strictement insoutenable pour le sujet. C'est même en relation avec ce *penser à rien* que se produit le miracle de hurlement que Lacan a étudié en détail.

Je vais m'en tenir là, et j'essayerai la fois prochaine de resserrer les fils que j'ai un peu éparpillés aujourd'hui.

Je poursuis donc sur le retour du fantasme au symptôme et sur ce que je n'ai pas jusqu'à présent mis en valeur comme il convient, à savoir la lecture par Lacan de *On bat un enfant*, avec la fonction de la castration dans le fantasme et dans le symptôme. Il me semble que c'est là que nous pouvons trouver une articulation commune du symptôme et du fantasme.
La dernière fois, je vous ai signalé la double articulation de ce qu'on a convenu d'appeler le stade du miroir, telle qu'elle est située sur le Graphe de Lacan:

Shcéma 1

Cette double articulation, nous pouvons la décomposer. La première, nous pouvons la distinguer en court-circuit. La seconde, celle qui est supérieure sur le tableau, constitue la voie de retour du trajet s(A) --- A. Pour ce qui est de la première articulation, quelqu'un m'a fait remarquer, juste après mon cours, que c'est une correction du stade du miroir qui a déjà été accomplie par Lacan dans son texte sur la psychose, et, encore en deçà, dans son texte sur *La Lettre volée*. En effet, ce schéma n'est qu'une nouvelle présentation du schéma L:

Schéma 2

$ __________________ *i(a)*

m I(A)

Le Graphe est donc une reprise de ce résultat antérieur de Lacan, et l'on voit bien là que le stade du miroir, contrairement à ce qu'on enseigne hors d'ici, ne se soutient pas tout seul. Il est encadré et demande à être situé par des fonctions qui sont des fonctions symboliques.
Cette correction est donnée en toute lettre par Lacan à la page 551 des *Ecrits*, dans un paragraphe qu'il est nécessaire d'ajouter pour complémenter "Le stade du miroir", et qui est que si l'on soustrait la position, l'instance de l'Autre, *"l'homme ne peut même plus se soutenir dans la position de Narcisse"*. Ca dit exactement que sans ce support, il n'y aurait aucun stade du miroir dans l'espèce humaine. Il n'y a aucun stade du miroir pour le parlêtre sans ce support symbolique.
Ce qui apparaît comme une évidence phénoménale dans le stade du miroir, disons que c'est une fausse immédiateté. L'écart que l'on peut situer entre le sujet et son image - écart qui fait de cette image l'image d'un autre - tient foncièrement à l'instance du grand Autre. *"L'*anima, *comme par l'effet d'un élastique, se rapplique sur l'*animus *et l'*animus *sur l'*anima, *lequel entre S et (a) soutient avec son* Umwelt *des relations extérieures sensiblement plus serrées que les nôtres."* Autrement dit, dans le schéma même du stade du miroir, la distance même du moi et de l'image est fondée sur l'instance de l'Autre.
Ce à quoi je veux m'intéresser maintenant, et au plus près, c'est à la seconde articulation qui, elle, est plus nouvelle: l'articulation *i(a) --- m.* C'est une seconde articulation dans la

mesure où ce n'est pas la seule relation qu'il y a entre s(A) et A. Il y en a une autre que je vous ai située la dernière fois et qui est un cercle:

Schéma 3

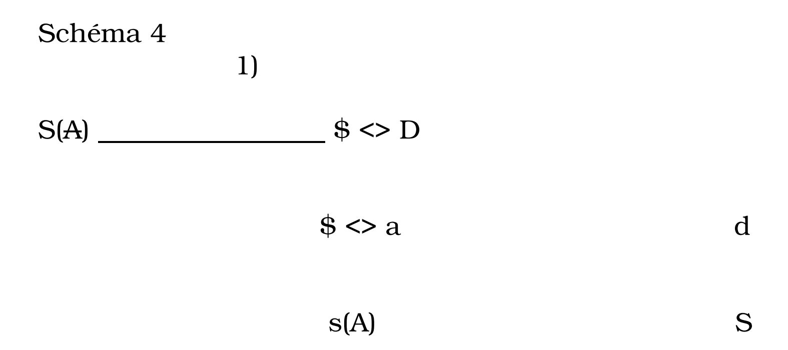
s(A) A

m *i(a)*

L'articulation en question vient doubler une partie du cercle. Elle constitue un doublage de la moitié de cette circonférence. Ca constitue un point qui nous intéresse à cause de sa relation, de son implication dans s(A). *"C'est une condition,* dit Lacan, *pour que le moi s'achève."* Ceci est évidemment une expression importante parce que ça implique qu'il y a une construction du moi et que pour nous le moi n'est pas donné. Ca implique aussi bien que le moi n'est pas le je, le je de l'énoncé, qui est un *shifter,* comme vous le savez, et qui, comme tel, n'a pas du tout à se construire.
A cet égard, ce moi, nous ne le situons pas dans le trésor des signifiants. Nous le situons - dans sa fonction qui est ici en cause, dans sa fonction imaginaire - comme participant de l'effet de signification. Ca implique, conformément à ce que figure le haut du Graphe, que le moi est métonymique. Ca se voit, et c'est après tout ce que la langue française permet de situer quand elle oppose le moi et le je en les corrélant, par exemple dans l'expression *je suis moi.* C'est une remarque de Damourette et Pichon. Il y a là deux modes distincts de se rapporter à l'individualité supposée. Ca indique que ce qui viendra à droite du *je suis*, ça ne sera jamais que des dérivés et qu'à cet égard le moi est ouvert à cet infini de la métonymie. Il y est ouvert, et il ne faut rien de moins qu'une scansion - la scansion qui produit un effet de signification comme produit fini - pour stabiliser cette métonymie du moi.
Evidemment, la définition du moi comme métonymique impliquée par ce schéma, elle est certainement distincte de la définition du moi comme symptôme. Je dirai que l'on est obligé là de distinguer de ce moi métonymique, le moi comme effet métaphorique. Cette concrétion que l'on essaye de situer comme étant le caractère, elle est sur le versant métaphorique du moi.
Le moi comme forme imaginaire. Lacan a mis longtemps pour parvenir à ça qui est une sorte de strate classique de son enseignement. Vous savez qu'il a longtemps essayé de le situer à partir de son origine visuelle. De fait, même si nous nous gardons de confondre l'imaginaire et le visuel - l'imaginaire est une catégorie beaucoup plus ample que le visuel -, le moi dans son usage analytique *"garde une prégnance visuelle de ses origines"*. C'est la prégnance que le moi tient de sa première articulation.
De façon d'ailleurs très élégante, Lacan y trouvait le fondement pour justifier la position singulière de l'analyste dans la séance analytique - position qui fait, dans la règle, l'analyste invisible au sujet, de telle sorte que l'image de Narcisse s'en trouve produite d'une façon plus pure. Ce qui était de constatation avant de devenir d'articulation, c'est que le sujet qui parle est conduit *"naïvement à concentrer son discours sur cette image"*. Ce que Lacan évoquait là de façon approximative se trouve exactement situé dans cette seconde articulation. De façon non pas naïve, mais, si je puis dire, automatique, le discours tend à se concentrer sur ce point, à aboutir à ce point où se conjoint la fonction du moi.
On peut commenter la conjonction de ces deux articulations qui chacune disent quelque chose de distinct. Si l'on doit opérer dans l'ensemble de ces deux articulations, il apparaît que c'est à partir de ce point d'identification dans l'Autre que se mettent en place les différents éléments qui sont là disposés. Il apparaît donc que le sujet, devant la construction de son image narcissique, ne s'énonce jamais que sur le mode du futur antérieur, soit à partir de I(A), c'est-à-dire, comme le dit Lacan, sur le mode du *il aura été.* Le *il aura été* suppose que fonctionne en même temps cette double articulation. Il suppose que le sujet se situe à partir de cet insigne - un signe - qui est dans l'Autre, et par rapport à quoi se trouvent fixés son moi idéal et l'effet de signification du discours.

Evidemment, si on se demande là où se produit le phénomène de conscience, il faut voir qu'il se produit entre *m* et s(A). C'est un phénomène en lui-même illusoire puisqu'il méconnaît ce qui est sa condition, à savoir la transcendance de l'insigne de l'Autre. Transcendance n'implique aucune divinité. Ca veut simplement dire que c'est ailleurs, que c'est un point d'extériorité qui est la condition de cette prise de conscience. Tout ce qui dans l'expérience analytique s'articule comme une prise de conscience se limite en définitive à opérer sur ce segment-là.
Je ne vous rappelle ces points que pour que vous saisissiez l'intérêt que nous prenons à observer la double articulation du fantasme, puisque, sur ce schéma, l'étage supérieur nous ménage quelque chose qui est presque comparable:

Schéma 4



A l'étage inférieur, nous retrouvons cette fois-ci s(A) et A. En haut, nous avons ($ <> D) et S(A). Puis, encadrée par cette quadrature, nous avons la double articulation du fantasme. C'est là que nous observons que ce point-clef qui est s(A) fait l'objet d'une triple détermination: l'une par le fantasme, l'autre par le moi, et la troisième par l'Autre:

2)

f

↓
s(A) ← A
↑
m

Pour faire un symptôme - et c'est ça que je vais essayer d'examiner -, il ne suffit pas du message de l'Autre, même perturbé. Pour faire un symptôme, il faut ce message de l'Autre mais il faut aussi l'implication du fantasme et celle du moi. A cet égard, le fantasme est l'homologue du moi, et c'est à partir de là que nous pouvons saisir ce fantasme comme la véritable étoffe du je. Ca implique évidemment que tout effet de signification - je dis bien tout - est décomposable. Il l'est à partir de ces trois sources qu'on pourrait, pourquoi pas, appeler les trois sources de la signification.
Cette situation du fantasme est écrite comme donnant en quelque sorte sa substance au désir. Vous savez que toute l'élaboration de Lacan à propos de l'objet *a* porte là-dessus - sur ce qu'il appelle, dans "Subversion du sujet", une *"substance en quelque sorte"*. De la même façon, ce point donne sa position à l'objet transitionnel. L'objet transitionnel nous figure, nous image, semble nous concrétiser cette relation du désir à une substance, à sa substance. Et ce n'est pas par hasard si de la même façon que nous avions l'observation du stade du miroir pour imager la double articulation, nous avons là aussi l'observation de Winnicott pour nous imager ce rapport. Je crois qu'il est éclairant de mettre en parallèle - c'est ce qu'implique ce schéma - ces deux expériences.
J'amène maintenant une petite transition vers ce désir, écrit sur la droite du schéma 1, et qui est le point de convergence de tout ce qui se produit à l'étage inférieur du Graphe, puisque si nous mettons les vecteurs, tout converge sur A et tout converge sur le désir. Ensuite, ça se ramifie.
Ce désir, Lacan ne l'a pas situé d'une seule façon par rapport à la loi et par rapport au signifiant. Il y a là un problème dans lequel nous allons nous avancer et qui va nous amener

à resituer la fonction de la castration dans ce schéma - à la resituer sur les deux termes homologues. La fonction de la castration est à situer aussi bien en ce point du fantasme qu'en ce point du moi (cf. schéma 2).
Pour ce qui est du désir, vous avez peut-être noté un paradoxe dont il faut bien rendre compte dans l'enseignement de Lacan, et où vous trouvez une remise en ordre des difficultés freudiennes. C'est que, en un premier sens, le désir est antérieur à la loi. Que le désir soit antérieur à la loi, il le faut bien pour expliquer son intervention. C'est, sans qu'on le remarque forcément, ce que comporte strictement la métaphore paternelle. Ce que Lacan a appelé la métaphore paternelle fait fonctionner un désir de la mère - avec l'ambiguïté propre au génitif - qui est précisément antérieur à l'intervention normative du signifiant paternel. C'est pourquoi, lorsque Lacan est sur ce versant-là de sa construction, il est conduit à dégager le désir de la loi, jusqu'à le dire autonome par rapport à cette loi. Il est autonome exactement dans la mesure où - c'est ce que comporte la métaphore paternelle - la loi s'enrichit de ce désir. C'est en quoi cette métaphore comporte le désir de la mère comme antérieur au Nom-du-Père, c'est-à-dire comporte une antériorité du désir par rapport à la loi.
Ca ne veut pas dire une antériorité par rapport au signifiant, mais bien par rapport à la loi comme normative, et au moins comme bridant la fonction de l'Autre réel. Si vous voulez une référence, vous la trouverez dans "Subversion du sujet": *"statut du désir qui se présente comme autonome par rapport à la médiation de la loi."* C'est coton à situer, n'est-ce-pas? En fait, il faut se rendre compte que ça ne fait que dégager ce que tout le monde répète, à savoir la métaphore paternelle comme clef de la psychose.
Evidemment, chez Lacan, vous trouvez tout le contraire aussi bien. Vous trouvez l'énoncé que le désir et la loi sont la même chose. Et, page 852 des *Ecrits,* vous trouvez aussi que le désir est foncièrement soumis à la loi: *"C'est donc plutôt l'assomption de la castration qui crée le manque dont s'institue le désir. Le désir est désir de désir, désir de l'Autre, avons-nous dit, soit soumis à la Loi."*
Il ne faut pas se cacher les choses: ça dit exactement le contraire de ce que je vous ai cité auparavant, à savoir que le désir est autonome par rapport à la médiation de la loi. C'est tellement bien le contraire que la phrase que je vous ai donnée est une phrase-clef pour parvenir à comprendre le développement de Lacan qui suit, et qui introduit d'ailleurs son Graphe, à savoir qu'il est ensuite obligé d'amener le désir de l'Autre d'une façon qui n'est évidemment pas tout à fait jointe à cette position du désir autonome.
Qu'est-ce qui est en jeu dans cette couture difficile et que le prestige du style voile? Ce qui est en jeu, c'est la motivation de ce qui sera ensuite l'enseignement de Lacan, à savoir d'arriver à articuler que le désir est le désir de l'Autre avec le fait que son désir est causé par l'objet *a.* Là, nous avons un clivage. Une proposition ne se laisse pas facilement ramener à l'autre. Ceci parce que le premier statut de l'objet *a* n'est pas d'être inclus dans l'Autre mais, au contraire, d'en être distinct. A cet égard, vous avez chez Lacan cette divergence à propos du désir: d'un côté, désir de l'Autre, et, d'un autre côté, effet de l'objet *a.*
Je ne vous amène pas simplement à ce point pour vous montrer la difficulté qui est de faire aller ensemble la théorie de Lacan ou d'en faire un système. Je vous y amène précisément parce que toutes ces questions sont vivaces pour nous à propos de la psychose. Il est certain que si l'on s'en tient à la position que le désir est comme tel soumis à la loi, l'échec de la métaphore paternelle met en cause le statut même du désir chez le psychotique. Si on considère que c'est l'assomption de la castration qui crée le manque dont s'institue le désir, il est certain que l'échec de la métaphore paternelle comporte l'avortement de ce désir. Et si nous voulons pourtant justifier ce désir dans la psychose, eh bien, c'est sur un autre versant qu'il nous faut le trouver. On peut douter, après tout, qu'il y ait du désir dans la psychose, mais on ne doute pas que la substance de ce désir y soit - substance de ce désir, c'est-à-dire jouissance, ou, plus précisément même, plus-de-jouir.
Je vous ai amenés doucement à cette interrogation que nous allons certainement retrouver. Je vous ai déjà dit, la dernière fois, que l'on peut aussi se demander - c'est à la mode - s'il y a un sujet de la psychose. Non seulement on questionne sur le désir dans la psychose, mais on questionne aussi sur l'existence même du sujet. Ca va ensemble, bien sûr. C'est en définitive la même interrogation. Ce qui peut faire penser qu'il n'y a pas de sujet dans la psychose - contrairement à ce qui est articulé par Lacan de la façon la plus expresse -, c'est

ce que Lacan a articulé d'une façon obscure dans la lecture qu'il a faite des *Mémoires* de Schreber, à savoir ce qu'il a appelé la mort du sujet, qui est évidemment distincte de la mort de l'individu.

Pourquoi cette expression est-elle obscure? Parce que *mort* semble qualifier le physique de l'individualité, alors qu'il s'agit du sujet, du sujet qui n'appartient pas à cette dimension. La mort du sujet dans la psychose, Gérard Miller, dans un exposé qu'il a fait à la Rencontre internationale, l'a bien mise en place en évoquant le psychotique comme ne faisant pas de lapsus. Ca serait à qualifier dans l'expérience, mais la mort du sujet peut très bien vouloir dire ça: le psychotique ne fait pas de lapsus. C'est une image pour faire saisir que dans la psychose le sujet n'est pas à la place de la vérité, n'est pas à la place de l'effet de vérité.

Certainement, il y a un effet de vérité dans la psychose. De toute façon, il y a effet de vérité dès qu'il y a interprétation. Seulement, dans la psychose, à la place de la vérité il y a un savoir. Je dirai que c'est même ce qui fait précisément l'affinité du discours analytique et de la psychose. C'est ce qui de toute façon conduit les analystes à penser qu'il faut par quelques biais modifier le discours analytique, son dispositif, parce qu'en lui-même - et ce n'est pas Lacan qui a inventé l'expression - il s'agit de "paranoïa réussie". Nous pouvons exactement situer cela de ce qu'à la place de la vérité il y a un savoir. C'est ce qui fait penser qu'il n'y a pas de sujet dans la psychose.

Pour avancer un peu sur l'effet de signification dans la psychose, il faut repartir du plus connu - du plus connu parce qu'on s'est intéressé, dans la fameuse métaphore paternelle, à tout ce qui concernait le signifiant, spécialement le signifiant du Nom-du-Père, mais beaucoup moins à l'effet de signification qui en est inséparable.

Le schéma que nous avons vu est fondé sur l'existence du désir avant la loi - la loi dont le signifiant du Nom-du-Père serait le représentant originel. Dans un premier temps, le sujet est confronté sans médiation à un signifiant. Je veux dire que l'on a, sans médiation, cette confrontation du sujet à un signifiant. Ce signifiant, Lacan l'a écrit, vous le savez, comme désir de la mère. C'est une nécessité logique. Comme le désir n'est pas immédiatement un signifiant, Lacan passe par la médiation de poser justement ce désir à partir de l'absence de la mère. C'est à partir du fait qu'elle n'est pas là, qu'elle manque à sa place, appelée par on ne sait quel désir - qui n'est rien d'autre là que la fonction de la raison de son absence -, que ça peut valoir comme un signifiant. C'est la place vide qu'elle laisse - cette place vide valant pour le signifiant de son désir. Mais la thèse de Lacan, c'est que ça ne suffit pas à faire un effet de signification où le sujet pourrait se situer, où il pourrait situer son moi. Ca suffit certainement à faire des effets de signifié, mais ça ne les articule pas, ça ne les stabilise pas, ça ne les ordonne pas.

C'est par rapport à cette position inaugurale que Lacan, en un second temps, situe la métaphore paternelle, qui est l'opération du Nom-du-Père et qui en rayant ce signifiant premier, fait émerger la signification phallique. A la place de *x* se trouve substitué l'effet de signification phallique:

                                        $ x
NP (----) ---> ----
                                        x

C'est cette analyse très simple qui m'avait conduit à faire remarquer que ça trouvait à se situer d'une façon élémentaire sur le Graphe:

Schéma 5

φ ← s(A) ---------------------------------------> NP
phallus à   à sa place dans A
effet de signification   .

Puisque Lacan nous invite lui-même à considérer ce schéma comme permettant de situer la métaphore, eh bien, nous situons ici le Nom-du-Père à sa place dans l'Autre, et ici, à la place de l'effet de signification, le phallus. C'est un schéma qui n'est ni dans *Le Séminaire* ni dans les *Ecrits*, mais qui franchement pourrait y être. Ca me paraît au plus près du texte de Lacan. Nous sommes là dans le connu.
On sait que par la suite Lacan sera sur ce point très précis, mais que dans ses constructions de *L'étourdit*, il n'excèdera pas absolument ce schéma. Il sera plus précis en disant que le sujet a à s'inscrire dans la fonction phallique, qu'il écrira comme une fonction logique. Mais c'est déjà impliqué dans la métaphore paternelle.
Nous avons à donner sa valeur à cet effet de signification phallique. Nous avons à le faire, parce que même si c'est écrit de façon elliptique dans ce texte, nous savons que la signification phallique est liée à la castration.
On voit bien là, il me semble, un appel à distinguer deux mises en fonction de la castration où s'inscrit l'espace même de l'expérience analytique. Si accéder à la signification phallique était le tout, était le comble de ce qui est le rapport réglé du sujet au phallus, il faudrait dire que dès que se produit l'effet métaphorique du Nom-du-Père, il n'y a rien de plus - rien de plus à en attendre. Or, nous avons des sujets qui accèdent tout à fait à la signification phallique et qui n'en sont pas moins des névrosés. Ce schéma est fait pour distinguer d'un côté le psychotique, de l'autre côté le névrosé normal, et il implique évidemment que le névrosé a un accès à la signification phallique.
Ca nous demande donc déjà de distinguer ces deux mises en fonction, et j'utiliserai là, pour les distinguer, la disjonction de la signification et du sens - disjonction que précisément Lacan a exposée dans son *Etourdit*. Je dirai que cette opération de métaphore, si elle permet au sujet d'accéder à la signification de la castration, ne lui permet par contre en aucune façon d'accéder au sens de la castration. La signification de la castration ne comporte pas le *il n'y a pas de rapport sexuel*. Je dirai que c'est seulement le sens de la castration comme mathème qui amène à cette révélation du non-rapport sexuel - cette révélation vécue du non-rapport sexuel, cette révélation mathématique de ce mathème.
Cette distinction paraît d'autant plus s'imposer que nous trouvons là à distinguer, comme Lacan l'a fait par la suite, l'impuissance et l'impossible. La signification de la castration, c'est l'impuissance. Le sens de la castration, par contre, est du côté de l'impossible. Cette signification de la castration, nous l'écrivons *(-)*. Les femmes, par ce que Freud a nommé le *Penisneid*, ont aussi bien la signification de la castration.
Dans cet usage, les termes de sens et de signification sont antinomiques. C'est que le sens ne se fixe qu'en impliquant du même coup que la signification, lorsqu'elle est vivace, n'a pas de sens. Les deux termes sont donc à situer de manière antinomique. Je dirai, pour noircir encore un peu le papier, que cette différence est celle qui est aussi bien inscrite sur le Graphe entre s(A), c'est-à-dire l'effet de signification phallique comme signification de la castration, et S(A), qui est le sens de la castration. Le non-rapport sexuel est à ce niveau-là. Lacan ne nous a pas donné de mathème pour ce non-rapport sexuel, mais écrivons-le comme ça provisoirement:

RS

Je ne vous dis tout ça que pour arriver à cette affaire de psychose - la psychose où nous posons que cet effet de signification phallique ne se produit pas. Mais qu'il ne se produise pas, ça ne veut pas dire que le sujet ne stationne pas à cette première position. Puisque la psychose de Schreber ne s'est déclenchée, révélée aux autres et à lui-même, que tardivement, après la cinquantaine, il faut bien supposer qu'une autre signification lui a permis, pendant tout ce temps-là, de tenir le coup devant le désir de la mère. Je ferai remarquer que c'est exactement ce que Lacan pose dans son texte sur les psychoses. Même si cet effet de signification est mystérieux, il faut bien supposer que le sujet a trouvé à s'inscrire dans une certaine fonction, au moins jusqu'à cette date. C'est ce qu'indique exactement Lacan quand il écrit, nous expliquant quelle est cet effet de signification qui permet au sujet de prendre sa valeur, que l'identification a été ébranlée lors du

déclenchement de sa psychose: *"l'identification, quelle qu'elle soit, par quoi le sujet a assumé le désir de la mère."*
C'est en ce point que se pose la question de tous les pare-psychoses, de tout ce qui permet aux psychoses de ne pas se déclencher. Ca tient à la consistance de l'effet de signification - effet de signification identificatoire qui se substitue à l'effet de signification phallique, qui, par hypothèse, est manquant. De cette autre identification, Lacan dit: *"quelle qu'elle soit"*. En effet, c'est un *x.* Cet effet de signification identificatoire est un *x,* sauf que dans le cas de Schreber nous pouvons en avoir une idée. Il n'y a aucune raison de supposer, même quand le sujet est mutique, que dans ce mutisme même il n'assume pas, par une certaine identification, le signifiant du désir de la mère. Simplement, dans ce cas-là, nous ignorons complètement l'identification qui l'habite et qui le fixe. Nous pouvons simplement la décrire de notre point de vue. C'est nous, là, qui multiplions des signifiés autour du patient qui ne parle pas.
Mais, chez Schreber, nous pouvons avoir quand même une idée de cet effet de signification identificatoire, à savoir ce produit fini de son délire, c'est-à-dire Schreber habillé et transformé en femme. Là, nous saisissons que l'autre identification, pour le paranoïaque, c'est l'identification à La femme. Ce qu'implique le point de vue de Lacan, c'est que ce qui ressort à la fin, comme ça, chez Schreber, c'est sans doute ce qu'il y avait dès le début. Depuis le début, ce qui chez Schreber remplaçait l'identification que permet la signification phallique, c'était l'identification à La femme. C'est ainsi qu'il faut lire ce petit paragraphe de Lacan.
Le paragraphe suivant revient sur ce *"quelle qu'elle soit*", pour dire qu'on peut justement en avoir une idée: "*Problématique sans doute, la divination de l'inconscient a-t-elle très tôt averti le sujet que, faute de pouvoir être le phallus qui manque à la mère, il lui reste la solution d'être la femme qui manque aux hommes."* On a souvent cité cette phrase mais il ne faut pas s'occuper seulement de ce parallèle du phallus et de La femme. Il faut la situer exactement comme ceci: que ce qu'on saisit comme produit fini au terme du délire de Schreber est sans doute ce qui était là depuis le départ, ce qui était là comme identification substitutive. Le parallèle du phallus et de La femme prend alors sa valeur. Nous savons alors où situer cette identification féminine de Schreber. Cette identification féminine, c'est un effet de signification, tout comme le phallus. C'en est simplement un autre. D'ailleurs, là, ce qui est signifié au sujet, c'est le *tu es ma femme* - pour reprendre l'expression qui figure dans le schéma de la métaphore paternelle.
Au fond, qu'est-ce que c'est que le délire comme tentative de guérison, comme thérapeutique? C'est là que se justifie que je situe le thérapeutique au niveau de l'effet de signification. En effet, le délire comme thérapeutique est le trajet par lequel le sujet finit par consentir à cet effet de signification. C'est un gros effort pour lui. C'est un gros effort puisque ça implique de donner existence au féminin. C'est là que nous pouvons essayer de réveiller cette formule que la Section clinique a contribué à populariser: *la stabilisation de la métaphore délirante.* Parce que, après tout, quand Lacan parle de métaphore paternelle, il ne fait pas une métaphore, il l'écrit au tableau comme un fonctionnement. Alors, si nous voulons partir de la métaphore délirante à répétition, il faut tendre à l'inscrire aussi. Elle est surprenante, cette expression de *stabilisation de la métaphore délirante.* En effet, elle implique aussi bien - suivons ça à l'aveugle - un Nom-du-Père de remplacement.
Voilà donc ce qui me semble suivre la piste ouverte par cet effet de signification. C'est que - je ne vois pas d'autre façon de le dire pour l'instant - Schreber se voue à créer le signifiant de La femme, il se voue à obtenir l'inclusion du signifiant de La femme au champ de l'Autre. En définitive, pour le commun des mortels, il y a une forclusion du signifiant de La femme. C'est ce que veut dire le *"La femme n'existe pas"* de Lacan. Ca veut dire que le seul signifiant que nous ayons, c'est le phallus. La seule fonction par rapport à quoi les sujets s'inscrivent, de façons diverses, c'est le phallus.
De cela, à l'époque, encore à Sainte-Anne, j'en avais déjà conclu à la forclusion du signifiant de La femme. Je m'étais bien sûr aperçu que la forclusion du Nom-du-Père avait comme contrepartie l'inclusion du signifiant de La femme. Ca me donnait une logique assez maniable, assez parlante. Eh bien, je crois qu'en analysant de plus près cet effet de signification, on peut saisir comment opère cette métaphore délirante: le sujet reporte l'effet de signification à la place du Nom-du-Père. C'est avec l'effet de signification, avec l'effet de

signification féminine, qu'il fabrique le substitut du Nom-du-Père. Et c'est par la métaphore délirante qu'il parvient à métaphoriser la mère grâce à La femme. C'est, il faut bien le dire, à l'inverse du trajet névrotique. Il parvient à métaphoriser la mère, moyennant quoi se ramène de surcroît la Mère du genre humain.
Saisissons en quoi, ici, c'est à proprement parler l'effet de signification qui est thérapeutique, à savoir que la métaphore délirante se stabilise à partir de son effet de signification. Cette opération est coûteuse. Elle l'est pour le sujet. L'opération de la métaphore paternelle a pour effet de donner son signifiant à la jouissance. C'est là, n'est-ce-pas, un autre abord de la métaphore paternelle. Que cette métaphore, dans sa valeur normativante, institue le phallus comme signifiant de la jouissance, ça ne va pas de soi, puisqu'il y précisément des jouissances - c'est la découverte de l'analyse - qui sont fuyantes par rapport à la significantisation phallique. C'est ce qu'on a appelé les stades prégénitaux. C'était le sentiment, de la part des analystes, que toute la jouissance ne vient pas à être significantisée par le phallus. Pour que ça se fasse, il faut que le sujet soit pris sous un certain angle dans le signifiant. Ca a cet avantage que ça permet de fixer la jouissance, de la localiser. Ca la localise toujours à travers une perte. Les mutilations des femmes africaines - et ce sont aussi des femmes qui le font sur d'autres femmes - sont la tentative de localiser la jouissance à travers la perte. D'une façon générale, l'effet du signifiant sur le corps comme vivant est un effet de désensibilisation. L'Autre du signifiant, à la limite - et je vous ai déjà signalé l'importance de cette expression chez Lacan -, c'est un *"désert de jouissance"*.
Il est sensible, dans le cas de Schreber - et c'est ça son problème -, que l'Autre est tout de suite l'Autre du message, l'Autre loquace du message, et non pas l'Autre muet du code. Et c'est encore que cet Autre n'est pas désert de jouissance. Le problème de Schreber, c'est que l'Autre auquel il a affaire sous les espèces de son Dieu, ou de ses dieux - il y a une multiplicité de ces figures divines -, ça n'est pas l'Autre leibnizien, ce n'est pas l'Autre du calcul, c'est un Autre qui est distinct de l'ordre du monde.
A cet égard, le problème de Schreber, c'est qu'il est, lui, du côté de la loi et que Dieu n'y est pas. Dieu ne se satisfait pas d'être un Autre du savoir. Au contraire, c'est un Autre qui sacrifie le savoir à la jouissance. C'est un Autre qui réclame en Schreber sa jouissance. Et c'est ce qui me conduit à poser - sans risques parce que c'est vraiment à fleur du texte schrébérien - que Schreber est l'objet perdu de cet Autre. Si on avait à écrire cette fonction, on pourrait l'écrire ainsi: un Autre barré de son indignité: A, dans sa connexion avec son objet perdu: *a*, et entendant bien le retrouver:

[A(*a*)]

Nous avons donc un Dieu qui est différent du tout-savoir. Schreber insiste là-dessus: son Dieu n'est pas omniscient. Ce Dieu qui le poursuit de ses assiduités dans une érotomanie infernale, il ne sait pas tout. S'il y a du savoir dans l'affaire, il est du côté de Schreber. Il y a même tellement de savoir de son côté que ce savoir est justement installé à sa place de sujet. La position subjective de Schreber, si on voulait l'écrire, pour suivre l'indication de Lacan d'utiliser les termes mathématiques afin de situer la psychose, ce serait celle-là: petit *a* en tant qu'objet perdu de l'Autre divin, et supporté par le savoir à la place de la vérité:

$$\frac{a}{S_2}$$

Ca nous permet de comprendre que ce qui fait la difficulté de la psychanalyse du paranoïaque, c'est que c'est de son côté à lui que se positionnent petit *a* et S_2. Ca ne se positionne pas du côté de l'analyste mais foncièrement de son côté. Ca mettrait en place le transfert délirant, le transfert délirant dans son aspect pathogène. C'est un transfert un peu spécial. C'est le transfert érotomaniaque, c'est-à-dire que c'est le sujet qui est l'aimé de l'Autre.

Il est sensible que l'on peut distinguer plusieurs temps dans ce rapport. Le premier est celui du *laissé en plan* où Schreber figure sans doute petit *a* mais comme l'excrément divin. Par contre, lorsque la connexion se refait, alors il jouit, ce qui est dire aussi que pour lui - et c'est ça qui est impliqué par les crochets: [A(a)] - la jouissance est en Dieu. Vous savez ce qui est nécessaire pour que cette connexion se fasse avec la jouissance qui est en Dieu. C'est qu'il ne soit jamais, lui, Schreber, à ne penser à rien. C'est la condition pour maintenir cette connexion. Est-ce dire autre chose que ce qui se réalise, en ce temps-là, c'est l'équivalent du fantasme délirant? - à savoir que pour que la connexion se fasse avec la jouissance qui est en Dieu, il faut qu'il s'institue, lui, comme sujet du signifiant, qu'il se maintienne comme sujet du signifiant.
Ce que je dis là rapidement serait de nature à donner une certaine valeur à la coprophagie, spécialement à la coprophagie cantorienne. Faut-il considérer que cette coprophagie est un accident de son histoire subjective? Si Cantor mangeait de la merde, il faut voir que le fait de manger est strictement lié à sa découverte du transfini. C'était peut-être parce qu'il mangeait réellement son *Dasein* qu'il a pu avoir accès au *"discours infini de l'Autre"* - c'est une expression de Lacan à propos du Dieu schrébérien. Il aurait pu dire *le discours transfini de l'Autre*, mais je ne vais pas développer ça ici, je le donne seulement comme une indication.
Schreber, dans cette affaire, c'est la bobine du *Fort-Da* divin. De la même façon que Freud pouvait dire que le système de Schreber recouvrait et était de la même dimension que sa théorie de la libido, nous constatons, nous, que ce système est du même niveau que la théorie de l'objet *a*.
Vous savez que j'ai essayé de donner pour moi-même quelques repères pour distinguer schizophrénie et paranoïa, dans le fait que ces deux formes démentent l'Autre comme désert de jouissance, c'est-à-dire ramènent la jouissance dans le corps. Seulement, la différence entre schizophrénie et paranoïa, c'est que si dans la schizophrénie ça envahit le corps sous les espèces de la souffrance, il y a quand même, dans la paranoïa, le fantasme qui permet de faire du plaisir avec cette jouissance. D'où la place de la jouissance imaginaire, et même de la jouissance visuelle et tactile de Schreber.
J'ai commencé à débroussailler suffisamment la chose pour que vous saisissiez maintenant le problème qu'il y a à caractériser le fantasme dans la psychose, à savoir que le fantasme est lié à l'effet de signification phallique. C'est la position constante de Lacan. *"Le fantasme contient le moins phi"*, dit-il. Et, plus tard: *"Sans ce moins phi, impossible de rendre raison du fantasme."* Ce sont des citations éloignées l'une de l'autre de quelque chose comme quinze ou seize ans dans son enseignement. C'est donc vraiment une position constante:

$$\frac{\$ \diamond a}{(-\varphi)}$$

Qu'en est-il précisément du fantasme, d'un fantasme qui n'est plus supporté par l'effet de signification phallique? Eh bien, c'est un fantasme qui n'est plus supporté par l'impuissance. Quels sont les effets de cette présence de la castration dans le fantasme? Le premier effet, c'est que ça interdit. Cet effet de signification phallique est un effet de signification interdictive, et c'est précisément ce qui est levé dans le fantasme psychotique. Ce qui est du coup démenti, c'est le sens de cet effet de signification phallique. Et ce qui est aussi bien démenti, c'est le non-rapport sexuel, puisque ce fantasme le réalise.
Là, Lacan nous donne deux versions, deux valeurs de cette présence du $(-\varphi)$ dans le fantasme, selon que ce terme supporte petit *a*, ou selon, dit-il, *"qu'il se glisse sous $\$$"*:

$$\$ \diamond \frac{a}{(-\varphi)} \qquad \frac{\$}{(-\varphi)} \diamond a$$

Je dirai en passant que $ sous (- φ) est la meilleure écriture du moi. C'est comme ça que Lacan la donne. C'est du fait que ce signifiant de l'interdiction se glisse sous le sujet du signifiant, qu'on obtient cette imagination du moi fort. Le moi fort, c'est: *on n'y touche pas!* - et ça maintient aussi bien le sujet dans son anonymat constitutif de sujet du signifiant. Par contre, la position de Schreber comme objet perdu de l'Autre multiplié, et Dieu comme objet de l'érotomanie mortifiante, ça nous situe fort bien la mort du sujet. Il y a une mort signifiante du sujet, une mort qui est l'effet de la causation par petit *a.*
Je suis arrivé là sur un bord qui demande pour nous-mêmes d'enrichir l'implication de la castration dans le fantasme. La comparaison avec la psychose est là tout à fait essentielle, et nous verrons aussi bien en quoi la castration peut, dans les termes mêmes de Lacan, être la clef de ce biais du sujet par où se fait l'avènement du symptôme.

Jacques-Alain Miller
Cours du 4 mai 1983

Je me suis écouté et je ne voudrais plus m'entendre. C'est cette pensée qui m'a fait songer à me taire aujourd'hui afin d'entendre vos questions, mais aussi, essentiellement, pour avoir un petit relais. J'ai également songé à demander à quelqu'un de me remplacer à la tribune, mais je crois que je me sentirais trop coupable de faire ça. Je me sens donc obligé de poursuivre moi-même, et je vais le faire en vous faisant d'abord deux remarques sur ce que je vous ai dit la dernière fois.

La première, c'est que j'ai introduit le thème du fantasme et de la castration à partir de la structure de la psychose, où nous sommes précisément obligés par notre savoir - c'est-à-dire par le maniement de nos propres termes autant que possible algébrisés selon le pseudo-algèbre de Lacan -, de considérer, en une logique à court terme, que la castration n'est pas en jeu dans le fantasme. La castration n'est pas en jeu dans le fantasme quand il s'agit de la psychose. Ca ne m'a pas fait, bien entendu, justifier l'implication de la castration dans le fantasme. Je me contentais de suivre cette logique en aveugle.

Cette logique conduit à poser précisément que le fantasme du névrosé a la signification de la castration - signification à distinguer du sens de la castration. On peut même essayer de déduire - à faire la comparaison avec la psychose - que c'est précisément l'implication de la castration dans le fantasme qui imaginarise le fantasme chez le névrosé, et que c'est l'absence de la signification de la castration qui réalise le fantasme dans la psychose. Ceci était une remarque pour complémenter et développer ce que j'ai dit la dernière fois sur ce point.

La deuxième remarque porte sur l'origine, sur la constitution de cet effet de signification qu'est La femme chez le psychotique. La femme chez le psychotique est reportée - c'est le montage que je proposais - en guise de Nom-du-Père. Il faut évidemment complémenter cette remarque avec quelques considérations sur d'où vient cet effet de signification. Pourquoi est-ce, dans la règle, la signification du "féminin"? - "féminin" entre guillemets puisque cette substantivation d'adjectif est un terme trop à la mode. Cette signification du "féminin", à quoi est-ce que le psychotique l'emprunte?

Là aussi, le mieux, c'est de raisonner à l'aveugle. Si ce que nous désignons est précisément cette identification par quoi le sujet assume le désir de la mère en l'absence du fonctionnement réglé de la métaphore paternelle, eh bien, il faut conclure que c'est précisément à ce désir, à la mère, qu'il emprunte cet effet de signification. La phobie est une épreuve qui nous en donne le fonctionnement, puisque - pour reprendre là le paradigme du petit Hans - c'est bien avec les objets de la mère que ce sujet se fabrique un Nom-du-Père de substitution.

Autrement dit, en élargissant cette considération, en l'adaptant à la psychose, on est conduit à poser - toujours à l'aveugle - que c'est au rapport spéculaire de la mère et de l'enfant que le sujet psychotique emprunte son identification, c'est-à-dire s'identifie à la mère comme femme - la mère lui donnant de surcroît son singulier, parce que s'il y a un être au monde pour lequel le singulier est valable, c'est bien *la* mère, pour chacun. Si Lacan a pu dire que *"La femme n'existe pas"*, il n'a jamais formulé - et comment l'aurait-il pu? - que la mère n'existe pas. Au contraire, c'est même par excellence *La* mère qui existe - avec son singulier. Je dirai que le *La* de *La femme* à quoi le sujet Schreber est conduit à s'identifier - ce signifiant qu'il incarne dans son corps - porte l'ombre de ce singulier maternel.

C'était donc deux remarques préliminaires pour boucher quelques-uns des nombreux trous que j'ai creusés la dernière fois, et je voudrais maintenant amener notre considération - la mienne et la vôtre - sur le statut du symptôme, que je vous ai d'abord proposé - c'est le chemin que Lacan a suivi - de localiser comme signifié de l'Autre. Ce n'est évidemment pas le tout de la question, et je voudrais resserrer un peu les choses autour de ça.

Dire que le symptôme est un signifiant, ça s'impose dans l'expérience analytique par rapport à l'approche et à la considération psychiatriques. Pour qu'un symptôme ait sa place dans

l'expérience analytique, il faut certainement qu'il soit signifié au sujet. C'est même le propre du symptôme comme analytique. C'est la condition pour que le symptôme soit analysable. Bien entendu - et c'est un des problèmes de la pratique elle-même - il y a des symptômes qui ne sont pas signifiés au sujet, qui ne sont pas mis en jeu dans ce qu'il dit. Pourquoi est-ce que ce sont des symptômes? C'est vous, comme analyste, qui pouvez supposer que ça en est. Vous le supposez simplement parce que vous y reconnaissez, à votre guise à vous, que ce sont les signes d'un certain disfonctionnement - un certain disfonctionnement à votre gré à vous. Seulement, tant que ces symptômes ne sont signifiés qu'à vous sans qu'ils le soient au sujet, ils ne sont pas analysables.

Alors, à défaut d'analyse, il reste, par exemple, le recours à la satire. Je veux dire: vous moquer de l'analysant, ou bien tout seul, ou bien avec d'autres analystes. A ce que j'observe, c'est une tentation qui, il faut l'avouer, est présente chez le psychanalyste. Evidemment, il ne s'y abandonne pas parce que la satire des caractères ne mène pas loin. C'est même plutôt de l'ordre, pour les analystes, de la paille qui leur cache la poutre de leurs propres symptômes, symptômes qu'ils n'ont pas mis en jeu, il faut le supposer, dans leur analyse, et qu'ils ont même consolidés. La voie de la satire n'est donc pas une voie conseillée.

Ce qui est conseillé, au contraire, c'est d'élargir le champ des symptômes comme signifiés au sujet. C'est d'ailleurs, dans la règle, ce qui se produit dans une analyse. Le sujet qui arrive et qui raconte un petit symptôme, il se découvre bientôt loti d'un ensemble plus conséquent. C'est un effet connu, qu'on pourrait d'ailleurs appeler l'effet Knock, du nom de ce médecin qui, lui, élargit le champ du symptôme, le champ du symptôme signifié au sujet, un peu dans l'imposture, excessivement, par suggestion médicale. Mais cette satire du fonctionnement médical touche foncièrement quelque chose de juste.

Que le symptôme soit un signifié de l'Autre, on le sait dans notre hypothèse. C'est le cas de tout message. Mais ce qui distingue le message du symptôme, c'est son opacité. Qu'est-ce que ça veut dire, cette opacité subjective du symptôme? C'est que ce message se distingue par le fait que le sujet s'éprouve dans la position d'être à le déchiffrer. Il arrive même dans l'expérience comme sujet n'ayant pas le chiffre de son symptôme. C'est ce qui permet d'ailleurs de donner cette valeur à s(A), la valeur de nous indiquer ici le savoir de l'Autre - savoir de l'Autre en tant que le sujet a à le déchiffrer dans le symptôme.

Il faut dire que Lacan a volontiers introduit le symptôme par la question du savoir. Le paranoïaque, bien entendu, l'impose de sa conviction que ça lui fait signe de partout et qu'il y a quelqu'un qui sait ce que ça veut dire. Le névrosé ne l'impose pas moins avec l'espérance dont il se sustente d'avoir un jour le chiffre de son symptôme. Le savoir n'est pas non plus moins en question dans la perversion, mais d'une autre façon, c'est-à-dire sur le mode du secret: le sujet témoigne de la possession d'un secret, et qui concerne précisément, croit-il, la dimension de la jouissance. Ca donne d'ailleurs à l'analyse du pervers ce développement en style d'aveu, d'aveu d'un secret possédé. A l'occasion, les secrets s'emboîtent les uns dans les autres, précisément parce qu'il s'agit d'un secret qui ne peut pas se dire. Du coup, c'est un secret qui sécrète du secret. Evidemment, il y a aussi, à l'occasion, cette tournure de l'aveu dans la névrose, mais pas dans la règle. Quand le discours du patient prend la tournure de l'aveu dans la névrose, c'est, dans la règle, en relation avec la honte, avec la culpabilité.

Il faut voir - toujours à l'aveugle - ce qu'implique ce terme de *sujet supposé savoir* dans l'expérience analytique. Le sujet supposé savoir vient à la place de s(A). Si ce savoir n'est que supposé, c'est qu'il s'agit d'un effet de signification de savoir. C'est en raisonnant sur cette ligne que Lacan a été conduit à poser que le psychanalyste lui-même, pour autant qu'il se vêt des atours du sujet supposé savoir, supporte le statut du symptôme, en particulier qu'il doit venir à cette place comme sujet supposé savoir, et que pour cela il faut que le symptôme analytique soit constitué. Il y est, dans le symptôme, au moins pour moitié.

Par ces quelques considérations sommaires, je situe donc le symptôme en relation avec et à partir du savoir. Ca s'impose de l'expérience et de l'enseignement de Lacan.

Mais le symptôme ne se situe pas moins - et là il y a une difficulté proprement théorique - dans sa relation à la vérité. Je dirai que cette relation va si loin chez Lacan qu'il va jusqu'à identifier le symptôme et la vérité dans la psychanalyse. C'est même par là qu'il distingue le symptôme dans l'expérience analytique, à savoir qu'il n'est pas seulement une émergence de vérité - chose parfaitement aperçu avant la psychanalyse - mais *qu'il est vérité.* Ceci n'est

pas tiré du *Séminaire* de Lacan mais des *Ecrits*, et même de la pointe de ces *Ecrits*, au moment de leur parution en 1966.
C'est, en effet, un point cardinal de l'enseignement de Lacan que de distinguer vérité et savoir. C'est là que prennent leur valeur nombre de ses références à Heidegger. Ce ne sont pas simplement des références philosophiques. C'est pour rappeler la fonction du dévoilement dans le statut de la vérité, à partir de toute cette littérature sur l'*alêthéia*. Dire que la vérité se rapporte à un dévoilement, c'est dire qu'elle reste toujours en rapport avec un voile, et que dans son statut différentiel d'avec le savoir, est impliqué qu'elle est toujours à demi cachée, ou, comme on pourrait le dire approximativement, qu'elle est toujours implicite. C'est d'ailleurs pour s'alléger de cette référence heideggérienne que Lacan, finalement, l'a qualifiée du *mi-dire*, du dire à moitié.
Le savoir n'a rien à faire avec le voile. Dans sa définition lacanienne, le savoir est foncièrement distinct de la connaissance. C'est au fond une conséquence tout à fait directe du statut de l'inconscient: le savoir, c'est une articulation. A cet égard, son écriture minimale, c'est S_1-S_2. Le problème du savoir, c'est qu'il devient vraiment sérieux comme savoir lorsqu'il n'a plus de rapport avec la vérité. C'est le cas, au sens de Lacan, du savoir scientifique, qui est une espèce de savoir parmi d'autres.
La distinction est à faire, en effet, entre savoir et science. Le savoir, dans sa définition la plus générale, c'est-à-dire comme articulation, n'implique aucune vocation au scientifique. Les éruditions sont concernées par les savoirs d'une façon tout à fait indépendante de leur statut scientifique. D'ailleurs, c'est vraiment une élaboration très difficile que de faire de l'érudition sur le savoir scientifique. On s'aperçoit très vite que ce qu'on attrape dans cette érudition sur le savoir scientifique, c'est justement le plus souvent la part non scientifique du savoir. C'est pourquoi on a fait une épistémologie des préalables du savoir scientifique plutôt que de sauter à pieds joints dedans.
De toute façon, on commence vraiment à faire de l'histoire de la science quand on a surclassé, dans la science, des états antérieurs du savoir. D'ailleurs, c'est bien simple: l'histoire des mathématiques est une discipline tellement difficile qu'il n'y a vraiment, à ma connaissance, qu'un seul éditeur au monde qui ait créé une collection d'histoire des mathématiques, à savoir le consortium Springer Verlag, qui a créé, il y a quelques années, une collection où il doit y avoir huit ou neuf livres d'histoire du savoir mathématique. C'est une part tout à fait infinitésimale de ce qui se publie et de ce qui se cherche.
Le savoir sérieux est donc celui qui a coupé ses racines de vérité. Au fond, dans la psychanalyse, nous sommes à ce point où nous n'avons qu'une aspiration au savoir scientifique. Ca veut dire que le savoir dont il s'agit garde cette adhérence de vérité. C'est ce dont nous sommes toujours obligés de tenir compte, et c'est ce qui fait notre différence d'avec la position cartésienne qui nous sert de référence. L'avantage de cette position cartésienne, c'est de s'en remettre à un sujet supposé savoir, baptisé Dieu, un sujet supposé savoir les fondements de vérité du savoir - après quoi on peut vraiment travailler sérieusement.
Nous, nous ne pouvons pas nous en remettre à cette incarnation du sujet supposé savoir, pour la bonne raison que ce sujet supposé savoir, c'est nous qui en tenons la place dans l'expérience. Alors, il nous reste ou bien à nous prendre pour le Bon Dieu - ce qui n'est pas recommandé, ni pour nous ni pour le patient -, ou bien à devoir assumer nous-mêmes les fondements de vérité du savoir en question - par quoi, il faut bien le dire, il devient problématique.
Ce qui rend quand même notre position tenable, c'est que le savoir qui s'élabore dans l'expérience, nous tenons par principe qu'il était là avant. C'est l'opération que Freud nous a permis avec ce terme d'inconscient. Ce qui rend tenable l'expérience analytique, c'est que le savoir analytique était déjà là avant qu'il ne vienne au jour. Et, cette venue au jour, elle constitue une résorption du symptôme comme vérité qui dérange. Dans la psychanalyse, le symptôme est, si l'on veut, potentiellement savoir. Il est savoir à venir, mais au présent il est vérité. Alors, parler d'inconscient, c'est une rétroposition du savoir. Ca évite de penser qu'on l'invente.
Il y a évidemment encore une autre méthode que celle que j'évoque, une autre méthode pour tenir sa place dans l'expérience analytique, outre celle de faire son travail à sa place ou de se prendre pour le Bon Dieu. C'est de mettre à cette place Freud ou Lacan - mettre Freud et

Lacan à la place où manque pour nous le fondement de vérité du savoir. Qu'à ce point de manque on inscrive le nom de Freud, Lacan l'avait prévu. On l'inscrivait déjà du vivant de Freud. Aujourd'hui, c'est maintenant le nom de Lacan qu'on inscrit.
Il faut bien dire que j'essaye qu'il n'en soit pas ainsi à ce cours. Je m'efforce de prendre Lacan comme référence, mais pour essentiellement ce qu'on peut suivre du développement de son enseignement à partir de ses impasses. C'est la voie que lui-même prescrit quand il implique que ce n'est à partir de rien d'autre que des impasses du savoir que le savoir se développe. Le propre de l'expérience analytique, c'est de mettre ça en scène.
Ce savoir déjà là avant qu'il vienne au jour, il demande un sujet tout à fait spécial pour être supporté. Au fond, ce qu'on a inventé pour supporter le savoir, c'est, dans la règle, un élément qui se saurait lui-même, qui mettrait en mesure de savoir le savoir. Mais si nous devons, nous, concevoir un sujet du savoir, il est entendu que nous ne pouvons pas procéder de cette façon-là. Donc, le minimum, c'est ce que Lacan a posé, à savoir - et ce n'est pas une élucubration - que ce qu'implique l'expérience analytique prise au ras de la pratique, c'est que le sujet n'est le support du savoir qu'à en être séparé. Foncièrement, ce sujet se définit par le fait qu'il fait défaut au savoir. C'est cette torsion qui nous met en mesure de parler du sujet du savoir inconscient, c'est-à-dire le sujet du savoir qu'il ne sait pas, et, même au-delà, le sujet du savoir qu'il ne peut pas savoir - ce qui, à l'occasion, conduit Lacan à parler de sujet d'un non-savoir.
Le non-savoir en question n'est pas un non-articulé qui permettrait de se bercer dans les nuées de l'affectif. Le sujet du non-savoir, ça veut dire le sujet d'un savoir marqué de la négation. Le non-savoir est tout à fait articulé. Le fait que ce savoir ne puisse se soutenir hors de la connaissance, ça demande que l'on prenne les hiéroglyphes comme modèle de ce savoir. Vous savez que c'est un modèle que Lacan prend à l'occasion, par exemple dans son *Séminaire XI*. C'est un modèle d'autant mieux venu que Freud avait cette passion de l'Egypte que vous connaissez, et que l'on est là dans le paradigme du déchiffrage. Le hiéroglyphe, vous savez que c'était parfaitement articulé, et ce avant que ça s'éclaire pour nous. Voilà donc le paradigme d'un savoir qui subsiste indépendamment de la connaissance qu'on en a.
En même temps, ce paradigme est trompeur. Il l'est parce que c'est l'espoir même du névrosé d'arriver à déchiffrer sa pierre de Rosette: croire que finalement ça sera déchiffré de fond en comble. Le savoir champollionesque, on peut précisément le déchiffrer jusqu'au bout. C'est démontré. Mais le particulier du savoir inconscient - qui ne nous intéresse pas là comme un thème général mais en rapport avec le symptôme, et pour arriver à situer l'implication de la castration dans le symptôme en repartant de ce qui peut paraître bien connu -, le singulier, donc, du savoir inconscient, c'est qu'on ne peut pas le déchiffrer jusqu'au bout. C'est ce que Freud a posé à la fin de *L'Interprétation des rêves,* en parlant de son fameux ombilic, à quoi nous pouvons donner, nous, une inscription précise, à savoir qu'il y a au moins un signifiant, S_2, qui est séparé du corps du savoir, et qui comme tel est inaccessible.
Il n'y a qu'à choisir l'une des deux inscriptions pour l'écrire: S_1 ou S_2. Lacan, le plus souvent, a choisi S_2, mais à d'autres moments, et selon les besoins de la cause, il a préféré l'écrire avec l'indice $_1$. C'est une inscription précise pour cet ombilic. On peut nommer ça avec le terme freudien d'ombilic, mais aussi bien avec le terme freudien de refoulement originaire, ce refoulement inaccessible qu'il faut poser comme préalable et qui attire à lui tous les refoulements secondaires. Lacan l'a appelé aussi par le nom qu'il n'a pas seulement réservé à la structure de la psychose, à savoir la *Verwerfung*. Le refoulement, le bon refoulement névrotique est aussi bien fondé sur la *Verwerfung,* sur la forclusion d'un signifiant, qui nous est nécessaire pour penser l'institution du sujet du savoir comme savoir qu'il ne sait pas - et cela surplombe le refoulement, ça ne laisse aucune promesse à ce que l'on s'imagine de la prise de conscience.
C'est le minimum que nous pouvons poser si nous constatons que dans notre expérience rien ne ressemble à la prise de conscience, et encore moins au savoir absolu. Il faut donc poser une *Verwerfung* du signifiant, une *Verwerfung* du signifiant unaire, qui fonde, si je puis dire, la psychose humaine. Ce n'est pas que nous ne puissions pas, à l'occasion, incarner ce signifiant forclos. Nous pouvons l'incarner par la forclusion du signifiant *La*

femme. C'est la remarque de Freud sur ce fait que les deux sexes se réfèrent au même signifiant, signifiant emprunté au corps de l'homme et qui est le phallus. C'est ce que nous pouvons vérifier: dans la psychose, la rentrée en jeu de ce signifiant *verworfen* est corrélative d'un signifiant qui dans la règle n'est pas dans cette position, et qui est le Nom-du-Père.

Il y a beaucoup de noms pour ce signifiant *verworfen.* Lacan a donné celui de La femme, et il en a donné un autre plus général quand il a dit qu'il n'y avait pas de rapport sexuel. Le *il n'y a pas de rapport sexuel,* c'est ce qui, non pas est ce signifiant, mais ce qui le cadre. *Il n'y a pas de rapport sexuel* veut dire foncièrement que le savoir sexuel est en déficit. Les productions de savoir sur le sexe ne manquent pas, mais le savoir sur le sexe qu'il faudrait, il n'est pas là. C'est ce qui rend compte de la floraison des savoirs qui se substituent à ce savoir du sexe qu'il faudrait - la question du savoir scientifique devenant là prégnante, puisque ce savoir peut être défini par le fait qu'il ne prend précisément pas son envol de ce manque de savoir sur le sexe. Enfin, son envol, il le prend comme les autres, mais il n'en porte pas la marque, alors que tout ce qu'on a élaboré de savoir jusqu'au savoir scientifique, est strictement déterminé par ce manque du savoir sexuel qu'il faudrait.

C'est ce que Lacan appelle gentiment, en passant, *"l'horrible de la vérité".* Cet *horrible de la vérité* a une première écriture dans ce schéma, pour une raison que vous pouvez maintenant mieux apprécier. L'horrible de la vérité s'écrit par la fonction imaginaire de la castration: (-). Mais la castration n'est pas une affaire qui est seulement à développer dans le registre imaginaire. La castration, c'est aussi bien, comme castration de signifiant, une castration de savoir.

C'est là que notre affaire du symptôme comme savoir prend son cadre. Au fond, le symptôme est une position subjective par rapport à ce savoir impossible. Ce savoir impossible, dans la règle, on ne le touche pas comme tel, on ne l'appréhende précisément que par l'impuissance. L'appréhender comme impossible, c'est ça le *sens* de la castration. L'appréhender à partir de l'impuissance, c'est proprement la *signification* de la castration.

Eh bien, par le symptôme, dans le symptôme, le sujet prend position par rapport à ce savoir impossible, il prend position par rapport au *il n'y a pas de rapport sexuel.* Et ce qui est éminemment la position subjective par rapport au *il n'y a pas de rapport sexuel,* c'est l'hystérie. C'est ce qui fonde le privilège de l'hystérie dans l'expérience analytique. Le symptôme hystérique est, de part en part, directement fait d'une position prise à l'endroit du *il n'y a pas de rapport sexuel.*

Le fantasme, lui, demande aussi à être situé par rapport au savoir impossible. Mais alors que dans le symptôme je démontre que je le sais - je le sais mais pas sur le mode de la connaissance -, dans le fantasme c'est comme si je n'en savais rien. A cet égard, symptôme et fantasme sont deux modes contraires de se rapporter au savoir impossible. Au fond, c'est proprement le symptôme qui témoigne de la castration comme absence du rapport sexuel, tandis que le fantasme la masque. Le fantasme masque l'absence de rapport sexuel avec un rapport à l'objet *a* - en quoi on peut admettre que le fantasme est le déni du non-rapport sexuel. J'emploie ce terme de déni avec la valeur de traduction qu'il a dans la psychanalyse. Le fantasme dénie le non-rapport sexuel, puisque se construit en lui un rapport sexuel avec l'objet *a.*

Je pourrais vous amener telle référence de Lacan, où le symptôme comme vérité, comme moment où la vérité reprend ses droits par rapport au savoir, est en même temps qualifié de réel. Par quel biais mérite-t-il de l'être? - sinon par le réel que comporte le non-rapport sexuel. Le non-rapport sexuel comme tel, dans sa disjonction d'avec le corps du savoir, est un réel, un bout de réel.

Pour acclimater cette approche qui nous situe à un point sensible - le point où il s'agit de formuler ce qui se rapporte et ce qui se distingue: la vérité et le réel -, je pourrais, si je voulais procéder à une satire, faire la liste des propositions contradictoires de Lacan au cours du temps. Evidemment, l'intérêt en serait mince, puisque ça ne ferait que témoigner du chemin que Lacan suit dans son rapport à l'expérience analytique, alors que c'est à nous de retrouver là le fil qui le conduit.

A propos de ce fil, je voudrais vous indiquer de vous reporter à ce texte négligé des *Ecrits*, ce texte qui est l'introduction au rapport de Rome. C'est un petit texte qui s'appelle "Du sujet enfin en question", et qui date de 1966, c'est-à-dire du moment même où les *Ecrits* se sont

bouclés comme livre. Il ne faut pas longtemps, quand on aborde ce texte, pour s'apercevoir que c'est en quelque sorte une première mouture du texte qui termine le recueil, "La science et la vérité". C'est au moins un écrit qui a été rédigé avant. J'ai d'ailleurs toutes les raisons de me croire fondé, puisque, de fait, "La science et la vérité" a été écrit à la fin de l'année 1965, pour le n°1 des *Cahiers de l'analyse* qui sortait à l'Ecole Normale Supérieure, et qu'il a été rédigé à ma demande pour ce numéro à venir de cette publication d'étudiants.
Peut-être ai-je tort d'essayer de chronologiser ce petit texte de préface, mais j'ai quand même du mal à supposer que "La science et la vérité" ait pu être écrit avant. En tout cas, ça ne peut être que sur un très mince couteau, et ce pour une raison très simple, à savoir qu'à la page 234 de ce texte d'introduction - page qui m'intéresse spécialement - vous trouvez une élaboration de Lacan sur la position scientifique, où il formule précisément que cette position est impliquée au plus intime de la découverte analytique. Or, il est clair que la formule qui est dans "La science et la vérité", à savoir que *"le sujet de la psychanalyse est le sujet de la science",* est évidemment une formulation qui est plus avancée que la précédente, la précédente qui n'est donc qu'une forme préliminaire.
Au fond, là, ce que Lacan fraye avec cette affaire de science et de psychanalyse, c'est en partie une réponse aux interrogations de l'époque, à ces interrogations qu'on peut même dire précisément althussériennes, puisque c'est par le biais de ces questions que la préoccupation épistémologique avait pénétré l'Ecole Normale. C'est donc en partie ce qui motive cet écrit. Mais, bien au-delà, c'est le statut du symptôme dans l'expérience analytique.
Il faut bien voir là ce qui distingue l'abord de Lacan de tout ce qui est épistémologie de la psychanalyse. Le plus souvent, ceux qui veulent faire de l'épistémologie de la psychanalyse, ils vont chercher aux sources scientifiques de Freud. Ca vous donne des enquêtes érudites qui ont leur intérêt. Mais ils opèrent avec un concept de la science qui est reçu de l'extérieur, un concept de la science qui est ou élaboré par le logico-positivisme, ou par telle ou telle école philosophique. Le plus souvent, ce terme d'*épistémologie de la psychanalyse* cache l'impuissance à repenser le concept même de la science à partir de la psychanalyse.
Or, il faut voir qu'au cours de ces années d'Ecole Normale, entre 64 et 66, c'est précisément ce à quoi se livre Lacan. Il se livre à une révision du statut de la science à partir de la psychanalyse. Ca suppose évidemment que l'expérience analytique soit un fait - ce qu'elle est. Elle l'est par les analystes et les analysants. Elle l'est par le fait qu'il y a des sujets qui se prêtent au dispositif analytique. Ca conduit évidemment à mettre au principe de la science, non pas la méthode scientifique, non pas l'idée d'objectivité, mais une position subjective, une position subjective qui est spécialement caractérisée par la suspension des questions de la vérité, la question des fins dernières par exemple. Ce qu'on appelle la méthode scientifique, ça n'est rien d'autre que le nom qu'on donne à un savoir dont on sent qu'il a décidément pris le pas sur la vérité.
Cette position subjective, elle est évidemment, quel que soit son statut d'objet dans le fonctionnement, spécialement remarquable chez l'analyste, quand il la soutient au niveau d'éthique qui est celui de Lacan. Qu'est-ce qui caractérise la position subjective de l'analyste aux yeux de Lacan? Le fond de sa position subjective, c'est - on l'a vu au cours de l'année - le *je ne pense pas.* On pourrait penser que c'est soulageant, que ça implique que l'analyste tire à tous les coups son épingle du jeu. Eh bien, pas du tout! Penser jusqu'au bout la position de l'analyste, c'est exactement le contraire. C'est pourquoi, même si Lacan ricane du mot de liberté, il y a un terme qu'il reprend - et pas qu'une seule fois - au compte de l'analyste, à savoir le terme de responsabilité.
Evidemment, ce terme a une petite tournure réactionnaire. En effet, quand on a connu une époque où le savoir universitaire était devenu si désorganisé qu'il appelait des effets de vérité, on voyait ces effets de vérité se manifester spécialement par la revendication d'un droit à l'irresponsabilité - ce qui faisait que le rappel à la responsabilité faisait plutôt un titre de *L'Express.* Mais la responsabilité dont parle Lacan pour qualifier l'analyste n'est pas celle de veiller à ne pas gaspiller les deniers de l'Etat en inscrivant des graffitis sur les murs, comme ça se faisait à l'époque. La responsabilité comme position subjective de l'analyste veut dire qu'il n'a pas d'excuses, et spécialement qu'il n'a pas l'excuse majeure qui est celle de la bonne intention. L'analyste ne peut pas s'excuser sur ses bonnes intentions, il ne peut pas s'excuser là-dessus au nom de l'inconscient. Dès lors qu'il opère dans ce champ, loin

que l'inconscient le disculpe par fonction, c'est au contraire l'inconscient qui l'accable, qui l'accable de sa responsabilité d'opérer dans ce champ.
C'est en tout cas la valeur que je donne à telle phrase de Lacan sur la responsabilité de l'analyste. Mais je vous en ai déjà cité une l'année dernière, une qui allait dans ce sens, à savoir que Lacan allait jusqu'à dire que *"tout discours est en droit de se tenir pour quitte* [pour irresponsable] *de l'effet de parole, sauf celui de l'enseignant quand il s'adresse à des psychanalystes."*
C'est vraiment pousser cette responsabilité aussi loin qu'on peut, je veux dire aux frontières de l'incalculable, car qui peut savoir, qui peut calculer d'où chacun entend un discours? De plus, comme enseignant, enseignant d'une masse, cet effet apparaît comme spécialement difficile à calculer. C'est pourtant l'exigence-limite que pose Lacan - par rapport à quoi, évidemment, la responsabilité de cet effet de parole dans l'expérience analytique elle-même apparaît radicale.
Cette responsabilité m'a toujours paru tellement accablante que j'ai attendu pas mal d'années avant de penser que je pouvais me risquer à assumer ce type de responsabilité, qui, si on le prend à ce niveau d'absence d'excuse sur la bonne intention, est tout à fait distinct de ce que peuvent se permettre d'autres professions. A cet égard, opérer dans le champ du savoir qu'on ne sait pas, c'est tout à fait limite. Avant, on pouvait ajouter le terme de *pénale* à responsabilité. C'est évidemment la tournure que ça prend avec la médecine aux Etats-Unis. Mais c'est là distinct, puisque la responsabilité pénale autorise tout à fait les excuses sur la bonne intention. De ce côté-ci, on est paré.
Pour en revenir à ce savoir, je dirai que la dimension du symptôme au sens de Lacan est articulée bien avant la psychanalyse. Nous avons au moins le repère que Lacan nous donne de Marx et de Hegel, comme si la lecture de Hegel par Marx n'était pas autre chose que de pointer le retour de la vérité dans les failles du savoir hégélien. Au fond, c'est là la définition du symptôme au sens élargi: *le retour de la vérité dans les failles d'un savoir.* Ce que Lacan appelle l'opération freudienne, ça consiste à articuler en clair ce statut implicite du symptôme. L'articuler en clair veut dire effacer ce flou de considérations, l'effacer pour dire que le symptôme est vérité.
Le paradoxe de l'articulation entre savoir et vérité est là tout à fait présent, puisqu'il faut poser en même temps que le symptôme ne s'interprète que dans l'ordre du signifiant, c'est-à-dire dans l'ordre du savoir comme articulé d'un signifiant à un autre. C'est une mise en garde que nécessite le fait de ne pas confondre le symptôme et le signe. Le symptôme analytique n'est pas un signe au sens où le signe est ce qui renvoie à un référent. Le symptôme analytique est fait de signifiants au sens où le signifiant renvoie à un autre signifiant.
Ce qui s'impose à nous pour situer, à partir du savoir, le symptôme comme vérité, c'est de le situer, dit Lacan page 235 des *Ecrits*, comme *"ce qui s'instaure de la chaîne signifiante"*. Ce n'est pas une phrase toute faite. Ca veut dire qu'au sens propre - au sens plus profond du symptôme dans son usage fondamental - le symptôme n'est pas de la chaîne signifiante. Dire qu'il s'en instaure, c'est dire qu'il est comme un effet de la chaîne signifiante. C'est ce qui justifie de toujours se repérer, pour ce qui est du symptôme, à ce s(A), à cet effet de signification qu'est s(A). C'est que le symptôme, par sa phase la plus profonde, n'est pas seulement ce qui se déchiffre de la chaîne signifiante, mais ce qui est un effet de cette chaîne.
Qu'est-ce que ça veut dire? D'abord, évidemment, qu'il ne précède pas le langage, que la vérité dont il s'agit ne précède pas le langage. La vérité dont il s'agit dans la psychanalyse, les mots ne lui manquent pas. Pour le dire, Lacan a fait sa prosopopée du *"Moi, la vérité, je parle"*. A la vérité dans la psychanalyse, les mots ne manquent pas. Si on se tait, si on fait silence, ce n'est pas parce que les mots manquent à la vérité. Evidemment, il y a un petit problème que Lacan a traité par le mi-dire, à savoir qu'il n'y a pas de mots complètement satisfaisants - ce qui fait que non seulement la vérité parle, mais qu'elle continue de parler.
Que la vérité ne précède pas le langage mais le suive comme un effet, c'est ce que Lacan a situé d'une maxime qui est que *"la vérité a structure de fiction"*. Ca veut dire que la vérité ne précède pas le langage mais qu'elle est à poser comme un effet.
Ce que Lacan n'aborde pas immédiatement dans le texte auquel je fais référence et duquel je vais m'écarter, c'est la question de savoir ce qui gèle cet effet de signification. Qu'est-ce qui

gèle cet effet de signification dans le symptôme? Qu'est-ce qui stabilise cet effet de signification dans le symptôme, jusqu'à ce que l'analyse vienne le liquéfier, le rendre liquide?
Il faut voir que la signification n'est pas simplement le symptôme. La signification, pour s'unifier comme effet de signification, a besoin d'un support en tous les cas. C'est pourquoi Lacan ne s'en tiendra pas à son premier graphe de la communication. La signification, pour signifier, a en tous les cas besoin du support de l'objet. Dans tous les cas, la signification est supportée, unifiée par l'objet *a*. C'est ce qui est le plus difficile à déchiffrer dans la chaîne. Au fond, il n'y a pas de phrase qui se boucle à sa ponctuation sans que ne soit cerné du même coup l'objet *a*. Sans ça, nous avons des signifiés qui flottent.
Ce que nous savons par l'expérience analytique, c'est que ça ne s'inscrit comme inconscient qu'à enserrer, qu'à entourer ces objets de la métonymie désirante. C'est ce qui fait d'ailleurs le privilège, parmi ces objets, de ceux qui ne sont pas représentables, qui ne sont pas spécularisables, comme la voix et le regard. On ne dira jamais assez le mal qu'a fait à la psychanalyse le fait qu'on ait d'abord découvert les objets de la demande: le sein et l'excrément, c'est-à-dire des incarnations de l'objet *a* - à quoi d'ailleurs cette fonction de l'objet *a* ne se réduit nullement. L'effort que Lacan a engagé est au contraire de penser ces objets incarnés à partir de ceux qui ne sont pas spécularisables, comme le regard et la voix.
Ceci est encore en réserve dans ce que je voudrais dire cette année, mais vous en voyez déjà l'abord par le fait que pour obtenir, de ce signifié de l'Autre, le statut plus complexe du symptôme, il y faut l'implication du fantasme. Vous comprenez - c'est un premier abord - que ce qui d'un effet de signification fait symptôme, c'est l'implication du fantasme dans cet effet de signification.
C'est là que nous allons compléter cette formule de s(A), comme Lacan nous y invite lui-même. Nous allons la compléter par ceci, que ce fantasme contient le (-   ). Il contient la fonction imaginaire de la castration. Il faut entendre ce *contient* dans deux sens: comme contenant, comme ce qui contient au sens de retenir, et aussi comme ce qui contient la castration d'apparaître, de venir sur la scène. C'est donc aussi bien ce qui la masque, et ce qui masque le savoir de la castration comme impossible.
Si on suit cette ligne - qu'il s'agit de justifier -, tout fantasme a signification de castration, c'est-à-dire signification d'impuissance. Au fond, fantasme et castration se conjoignent par un point bien précis qui est l'imaginaire. Nous abordons ici la castration comme une fonction imaginaire. Lacan l'a abordée tout de suite comme ça. C'est ce qu'impose le texte même de Freud, qui prend sa référence d'un imaginaire corporel, c'est-à-dire du semblant antique du phallus. D'emblée, le thème de la castration est abordé par l'imaginaire. Quant au fantasme, tout ce que nous disons sur sa structure symbolique et sur sa place de réel, ça n'enlève rien au fait qu'il appartient à la dimension de l'imaginaire. C'est bien par l'imaginaire que fantasme et castration se conjoignent.
Cette castration comme non-rapport sexuel est au principe du fantasme, et, par là-même, au principe de la signification comme telle, puisque - n'oublions pas ce que nous avons dit précédemment - le fantasme dans la psychanalyse est pour le sujet la matrice de toute signification.
C'est là que Lacan nous propose le fantasme d'Alcibiade. Ce qu'il appelle le fantasme d'Alcibiade, c'est tout le discours d'Alcibiade dans *Le Banquet* de Platon. C'est tout son comportement, toute sa façon d'être, et c'est précisément la signification de son discours adressé à Socrate. Le fantasme d'Alcibiade a tout lieu de nous interroger, puisqu'il caractérise le fantasme d'un non-névrosé selon Lacan.
Il a d'ailleurs un très joli nom pour le non-névrosé, il l'appelle *"l'homme sans ambages"*. Il n'a dit cela qu'une fois en passant et il ne faudrait pas en faire un modèle qu'il s'agirait d'atteindre. Ca fiche d'ailleurs plutôt la trouille, si on y songe... *Ambage,* c'est ce qui tourne autour, c'est le circuit de parole. *Amb,* c'est le détour, et *age,* ça vient d'*agere,* c'est le *faire.* L'ambage, c'est donc le *faire autour.* Ce que Lacan désigne par l'homme sans ambages, c'est celui qui va droit au but, c'est l'homme sans circonlocutions. L'homme sans ambages, il est le contraire de l'homme de l'amour courtois. Le poète de l'amour courtois est l'homme avec ambages. D'une façon générale, tout ce qui est de l'ordre de la sublimation est de l'ordre de l'ambage, du tourner autour du vide de la Chose.

Quand Lacan présente le fantasme d'Alcibiade, c'est justement pour introduire la position dite du désirant, et, le désirant, tel qu'il le situe là, ça a l'air d'être sérieusement le contraire du sublimant. En effet, mettre l'objet à la place de la Chose, ça la rend intouchable, ça érige la statue de la dame de l'amour courtois comme à peu près intouchable: il ne reste plus que les ambages - pas les jambages - qu'on peut faire autour de la dame, et qui nous valent la poésie de l'amour courtois.
Du côté d'Alcibiade, du côté du désirant, c'est cette fois-ci non plus l'objet à la place de la Chose, mais l'objet incluant le $(-\varphi)$. C'est comme si ça mettait l'homme en mesure de se passer de ses ambages pour aller droit au but. Au fond, c'est comme si d'inclure la castration imaginaire mettait le sujet en mesure d'accéder à l'objet de ses désirs, et comme si mettre cet objet à la place de la jouissance, au contraire, l'interdisait.
Mais revenons au début de cette affaire. Le point de départ de Lacan démontre peu l'inclusion du $(-\varphi)$ dans le fantasme. Ce qu'il essaye d'expliquer, c'est les deux formules que j'ai déjà commentées la dernière fois au tableau, selon que le (-) se situe du côté de petit *a*, ou - autre hypothèse - selon qu'il se situe du côté de $. Pour ce qui est de la première hypothèse, il appelle ça l'inclusion de $(-\varphi)$ dans l'objet *a*. Si vous voulez, inscrivons-le comme ça, afin de voir qu'il s'agit d'un rapport de contenant à contenu:

$a \subset (-\varphi)$

Ceci est l'effet que Lacan a relevé dans *Le Banquet* de Platon, l'effet dit d'*agalma*. L'*agalma* est le trésor qu'on ne voit pas. Ca peut être un trésor de savoir - le trésor du savoir de Socrate, par exemple. Ca peut s'incarner plus grossièrement comme le fait Lacan quand il évoque la queue de Socrate qu'Alcibiade n'a pas vue, et qui pour cette raison le stimule spécialement. C'est le principe du vêtement, et spécialement du vêtement féminin. Lacan évoque la femme derrière son voile pour nous expliquer le principe de cette inclusion de (-). Ce n'est pas prôner le tchador, évidemment, parce que ce qu'il évoque par son exemple, son exemple que vous irez voir, c'est quand même que ce (-), tout absence qu'il soit, il est recommandé qu'il fasse une petite bosse, de telle sorte qu'à cette absence on y songe. Dans le tchador - mais je n'en connais pas les raffinements -, j'ai cru comprendre justement que tout ce qui ferait bosse n'est pas recommandé, que c'est voué à un sort peu recommandable. Cette inclusion, peut-être nous dit-elle déjà qu'il ne faut pas abuser, s'agissant de la psychose par exemple, des termes de contenant et de contenu. L'objet *a*, certes, c'est un contenant. Ce n'est certainement pas un contenu. Le problème, justement, c'est qu'il n'est pas contenu par le savoir. Mais si c'est un contenant, ça ne l'est que d'une seule chose, à savoir que c'est le contenant de la castration, le contenant de la signification de la castration. Ca fait que même si dans la psychanalyse nous avons à mettre en jeu l'objet *a* - et c'est la voie que l'on suit à la Section clinique depuis que nous avons étudié Schreber -, ce n'est certainement pas avec cette inclusion d'effet de signification de castration. D'ailleurs, c'est d'autant plus clair que là où sa position d'objet *a* est la plus claire chez Schreber, ce n'est pas du tout comme *agalma*, mais au contraire comme déchet, comme déchet du *laissé tomber* - ce que nous pouvons très précisément écrire comme envers de la position d'*agalma*.
Si l'*agalma* est la position où l'objet *a* inclus $(-\varphi)$, la position dite du *laissé tomber* chez Schreber est le petit *a* en tant que précisément il n'inclut pas cet effet de signification - effet de signification qui est au principe de ce qu'on peut appeler le charme. Le charme, au sens de Lacan, c'est précisément l'inclusion de cet effet de signification dans l'objet. Ca fonde, à mon sens, la valeur du postiche, et ça serait le principe d'une considération de la mode. On verrait là très bien la modification qu'il faut y impliquer pour situer le désir pervers - le désir pervers homosexuel étant précisément l'annulation de cette négation, c'est-à-dire l'exigence que l'objet présente ce $(-\varphi)$ non négativé.
A la semaine prochaine.

DU SYMPTÔME AU FANTASME, ET RETOUR
Jacques-Alain Miller

XXI - Cours du 11 mai 1983

J'ai dit la dernière fois que je souhaitais un petit relais, et je l'ai trouvé inopinément en recevant hier une étude d'anthropologie structurale. Je m'attendais à un travail de cet ordre pour le séminaire de IIIe cycle que j'assure par ailleurs, mais en recevant ce travail que je viens de lire, je me suis dit qu'il ne fallait pas perdre l'occasion de le présenter dans le cadre de ce cours.

Vous savez qu'elle a été pour nous, dans l'histoire de la psychanalyse, la fonction de l'anthropologie structurale. Je crois qu'il n'est pas excessif de dire que la publication des *Structures élémentaires de la parenté* par Lévi-Strauss a été une véritable césure dans le cours de l'enseignement de Lacan. Il y a un avant et un après de ces *Structures élémentaires de la parenté.* Ca a déclenché ce que Lacan lui-même a appelé son enseignement. Ce n'est qu'après coup que Lacan s'est reporté à ce qui avait pu inspirer Lévi-Strauss chez Jakobson. La conception qui est devenue classique de l'ordre symbolique, au moins pour nous, est issue de ce livre-là. Il faut le dire sans ambiguïté, et Lacan lui-même le dit dans son rapport de Rome. Pour ceux qui lisent les premiers *Séminaires* qui sont maintenant publiés, il est sensible que Lacan se rapporte à ces *Structures élémentaires.*

Cependant, après quelques années, il est clair que l'anthropologie structurale a perdu pour nous cette fonction. Ca peut se relever dans le cours de l'enseignement de Lacan, à la raréfaction de ces références. Et il y a sans doute d'autres traits plus inessentiels, plus anecdotiques, qui marquent aussi bien ce qui perce d'animosité de la part de Claude Lévi-Strauss à l'endroit de Lacan depuis un certain nombre d'années, par exemple dans la conclusion de son volume sur les mythologies, *L'Homme nu,* où un certain nombre de pages ne peuvent viser qu'une seule personne. On me disait, d'ailleurs, qu'il y a encore d'autres manifestations de cette animosité.

C'est donc avec le plus grand intérêt que j'ai pris connaissance du travail de Paul Jorion, qui est un anthropologue et qui, de plus, au moins pour ce que j'en ai lu, est lévi-straussien. Mais loin d'être embarqué dans le sillage de cette animosité de Lévi-Strauss, il témoigne de façon tout à fait explicite d'une inspiration reçue de l'enseignement de Lacan, et, au-delà, articule un certain nombre de démonstrations qui sont autant de contributions, me semble-t-il, à ce qu'est aujourd'hui le champ freudien.

Je vais vous laisser prendre connaissance de son exposé, mais je dirai qu'il nous donne déjà de quoi relativiser nos évidences à nous sur ce que nous croyons être l'objectivité de la parenté. Il prend comme axiome - axiome dont la frappe est lacanienne - que la parenté n'existe pas. Il fait valoir en particulier à quel point il n'y a pas chez nous de système de parenté, de parenté systématique. Il n'y a pas chez nous de système de la parenté dès lors qu'il n'y a pas de mariage préférentiel dans nos cultures. Il met en question de manière très radicale - et nous pourrons l'interroger là-dessus - le statut des nominations de la parenté, ces nominations que sont père, mère, frère, soeur, cousin, etc.

Je ne voudrais pas - et lui-même le dément - laisser penser que c'est parfaitement reçu dans le champ de l'anthropologie structurale. D'un côté, Paul Jorion est assistant au Département d'anthropologie sociale de l'université de Cambridge, et, d'un autre côté, on le considère, ainsi qu'il le dit lui-même, comme un anthropologue anormal - un anthropologue qui n'est pas, par son approche, dans le *main-stream* de ce qui s'élabore à Cambridge. Mais, précisément, nous sommes tout à fait prêts, me semble-t-il, à accueillir ici cette anormalité qui va, il faut bien le dire, globalement dans notre sens.

Je vais donc laisser la parole à Paul Jorion, et j'espère que nous aurons ensuite un peu de temps pour dialoguer avec lui.

[Exposé de Paul Jorion.]

Je vous remercie pour votre exposé. Je me demandais comment vous pourrez arriver à faire passer ici les trente pages que vous aviez écrites. Je crois que vous avez réussi à en donner une idée avec une présentation improvisée. Je suis frappé par la façon dont vous faites tout *glissando,* si je puis dire...

Paul Jorion: - *Il s'agit de vous séduire.*

Peut-être pourrions-nous, dans le temps qui nous reste pour la discussion, essayer de saisir les points forts et les conséquences de ce que vous commencez à développer.
Il me semble qu'on allait peut-être un peu vite en lisant Lévi-Strauss, par exemple en identifiant le symbole mathématique et le symbole de la parenté. Il me semble que ce que vous faites valoir, c'est que ces signifiants de la parenté que nous avons, sont relatifs à notre culture et à notre langue, et que ces signifiants, pas plus que les autres, ne se traduisent de façon univoque dans un autre contexte. Il me semble que vous faites de la mathématique le langage universel, c'est-à-dire le seul langage, et par rapport à quoi ces signifiants, ou ces noms de parenté, apparaissent comme fondés sur des effets de signification qui sont strictement relatifs à un contexte donné. Ce qui est à l'horizon de votre présentation, c'est de gommer ces signifiants de la parenté, c'est de considérer qu'une anthropologie structurale devrait se passer de ces termes que nous utilisons, au profit de ce langage universel qu'est la mathématique. Par rapport à ça, il me semble que les noms de parenté apparaissent plus comme des signifiés que comme des signifiants. Je ne sais pas si vous êtes d'accord avec cette lecture de votre travail...

Paul Jorion : - *Je n'ai pu, évidemment, entrer dans les détails. J'ai montré des structures simples en disant: c'est comme ça que ça se passe, j'ai un modèle et ce modèle colle à ce qui se passe. Ce qui se passe, en fait, c'est qu'il y a des exemples, des cas d'école, que c'est très simple, et que les choses se compliquent parce que les structures deviennent plus compliquées. Mais elles se compliquent aussi pour une autre raison, à savoir que ce que je produis à partir des mathématiques comme étant le modèle de ce que je vois se passer chez ces gens-là, ça peut être parfait, constitué d'une façon rigoureuse et axiomatique et produire un objet, mais qu'en même temps, à ce moment-là, je peux découvrir que les acteurs eux-mêmes n'ont peut-être pas la même lecture que moi.*
Par exemple, je peux dire qu'en gros, ces gens - les gens qui sont dans ce système - voient ça comme ça. En mettant ensemble les petits bouts par lesquels eux prennent ça comme acteurs individuels, eh bien, on obtient ce que moi je produis comme modèle. Mais, dans d'autres cas, la réalité est beaucoup plus foisonnante, et quand eux-mêmes donnent une représentation de ce qui se passe et que l'on peut par exemple la lire dans leur terminologie de parenté, eh bien, ils sont en train de l'idéaliser, de simplifier. Simplifier ou idéaliser, ici, ça veut dire que le modèle que eux en donnent n'est pas le même que le mien. C'est l'opposition que fait Lévi-Strauss entre le modèle de l'acteur et le modèle de l'anthropologue.
Qu'est-ce que ça veut dire? Ca veut dire que le modèle demande de nous introduire à ce propos-là en l'abstrayant de façon rigoureuse de ce que j'aperçois comme étant la solution la plus simple, la plus économique pour en rendre compte, etc. Ce n'est pas ce que eux ont fait. Eux, généralement, font autre chose: ils simplifient davantage, ils produisent une structure plus simple sur quelque chose de compliqué, sur quelque chose que moi je vois comme compliqué.
Alors que dois-je faire, moi, comme analyste? Je ne peux pas dire que c'est moi qui ait raison contre eux, car ce n'est pas ça l'anthropologie - ça ne serait que rendre compte que de la moitié du problème. Ce que je dois faire à ce moment-là - et là je vais au-delà de ce que vous voyez dans la façon dont j'utilise les mathématiques -, c'est que je dois construire un troisième modèle. Il y a le leur, il y a le mien, et puis, un peu dans l'optique d'une logique dialectique à la Hegel, il faut faire la synthèse de ça, c'est-à-dire une représentation mathématique des implications possibles entre ce que moi je vois comme anthropologue consciencieux et ce que eux voient dans leur propre système. A la limite, on peut continuer dans l'optique d'une logique dialectique, c'est-à-dire introduire un modèle qui, j'imagine, rendrait compte de l'ensemble des deux, plus le troisième et ainsi de suite.
Je vais donc un petit peu au-delà de ce qui serait simplement une réification de ce langage mathématique. Je le garde comme langage universel mais en sachant que la substance elle-même ne pourra jamais être atteinte et que l'on ne fera qu'essayer d'y coller le plus possible.

Que devient dans cette approche la prohibition de l'inceste?

- La prohibition de l'inceste, c'est beaucoup de choses. Mais pourquoi est-ce que ça fait problème? Ca ne fait pas problème quand on en parle: il y a des choses qui nous font horreur, par exemple quand on dit que certaines personnes s'épousent, etc. Mais ça change, ça évolue, et puis ça ne nous fait plus autant horreur qu'avant. Quand on essaye d'utiliser l'expression de prohibition de l'inceste sur d'autres populations, on parle d'autre chose, et on est à ce moment-là obligé, soit d'extrapoler, soit d'étendre ça à des choses qui n'ont vraiment plus l'air de ressembler à ce qui se passe là. La prohibition de l'inceste, par exemple, c'est ce signe: un vase avec deux flèches qui partent du sommet. La prohibition de l'inceste, ça veut dire que les deux flèches qui partent du même sommet ne peuvent aboutir au même point, et que donc on ne peut pas faire ça.
Il n'y a aucune société qui fasse ça, aucune de celles dont je vous ai parlé, où il y a des classes. Ou alors on peut tomber dans des cas extrêmes comme celui de l'Egypte ancienne. Chez nous, c'est un peu plus contraignant. On a limité ça à un certain nombre de personnes qu'on ne peut pas épouser et non à des catégories. Pourquoi est-ce que les gens, les sociétés interdisent ça? Je ne sais pas. Lévi-Strauss dit que ça interdirait aux sociétés d'exister sous forme de grands ensembles. En fait, moi, d'une certaine manière, je dis le contraire. Je dis que c'est dans la mesure où on se permet de faire ça, qu'on peut faire des grands ensembles, parce que dès que la parenté ne vit plus, on peut à ce moment-là définir simplement des limites territoriales aux Etats.

X. - *Si on prend, pour la prohibition de l'inceste, l'hypothèse que le groupe social de base n'est pas hétérosexuel mais est constitué par une femme, ses enfants, et tout ce qui tourne autour de la femme, est-ce qu'on ne pourrait pas penser que ce sont les femmes qui, ne voulant plus être objets de circulation à l'intérieur de ce groupe, réduisent là la position de l'inceste à un interdit, pour qu'il y ait circulation mais en dehors de ce groupe-là?*

Paul Jorion : - *Si on veut réfléchir à ces exemples particuliers, on peut présenter la chose dans plusieurs optiques, simplement comme des variations possibles. Ca veut dire que, statistiquement, c'est une chose qui doit arriver. A peu près toutes les possibilités sont couvertes dans une logique à la Lévi-Strauss, par exemple quand il explique les inversions de mythes d'une population à l'autre. Dans la mesure où chacun veut faire autre chose que son voisin, il est évident qu'on parcourt rapidement l'ensemble des solutions possibles. Dans l'optique du XIXe siècle, on peut dire que ce fut sans doute la première chose qu'on ait pu faire, et que dès lors ça continue comme ça. Mais ça paraît peu vraisemblable dans le cas justement de sociétés comme celles-là, qui sont à l'intérieur d'un système complexe, à l'intérieur d'un système de castes. C'est un ensemble de castes et il est donc peu vraisemblable que ce soit le vestige de quelque chose d'ancien.*
Est-ce que c'est quelque chose qui annonce des choses à venir? Je ne sais pas. Il est vrai qu'un discours comme ça, comme je vous l'indiquais au moment où je vous en ai parlé, nous parle plus qu'il ne devait parler à nos parents et à nos grands parents. On y reconnaît des choses qui ont rapport avec ce qui peut se passer maintenant. Mais je ne veux pas m'avancer à partir de là. Je crois qu'il faut reconnaître cet exemple dans sa radicalité, et ne pas essayer, comme le font la plupart des anthropologues, de dire que c'est une forme particulière de matrilignage, etc. Non! C'est une solution radicale!

Eric Laurent : - *Je voulais vous demander ce que vous pensiez de l'effort de monsieur Nidam, que vous fréquentez certainement à Cambridge. Je pense à ce colloque qui a eu lieu il y a une quinzaine d'années, dont onze essais avaient été traduits en français, et où Nidam utilisait un peu la même stratégie que la vôtre, et qui consiste à dire, par rapport à l'interdit de l'inceste et au mariage, que si on prenait les langues naturelles de chacun des cas classiques de l'ethnologie, et non pas notre système à nous, notre système érigé en modèle universel, on arriverait à se rendre compte que ces fameuses questions qui nous font problèmes sont en fait des problèmes mal posés, et qu'il faut, d'une part, bien distinguer les langages naturels et, d'autre part, les formalisations en modèles logiques - ce qui aboutit alors à ceci, que la plupart*

des problèmes qui se posent à nous sont en fait solubles par des jeux de langage au sens de Wittgenstein. D'où la passion apparente de Nidam pour Wittgenstein, et sa répartition: la logique d'un côté, et la croyance de l'autre - le seul problème étant alors de savoir comment est-ce qu'on arrive à croire au père. D'où tout l'accent mis sur la formule "d'attraper la croyance".
Ce que je vois, c'est que vous insistez sur l'initiation, et, l'initiation, c'est comment croire au père quand on a des systèmes avec des jeux de langage - ce que Jacques-Alain Miller notait comme des effets de signification. Si on a cette série d'effets de signification, comment peut-on mettre en jeu son existence comme ce qui représente ce drame oedipien dans la psychanalyse? Comment mettre en jeu son existence sur des systèmes qui apparaissent comme ça?
Je veux parler là des fameuses identifications ontologiques. Ca ne va pas absolument de soi. Pour identifier ontologiquement, il faut qu'on y aille avec la schlague, avec l'initiation justement, qui est effectivement un type de symbolisation de la jouissance. Pour nous, le drame oedipien ne va pas sans le fait que le désir s'organise à partir du fantasme "un enfant est battu". "Un enfant est battu", c'est une identification sans douleur. Au fond, c'est la schlague, c'est le style d'imprimer sur le corps le signifiant du père - la fessée - mais en enlevant l'élément de douleur, du moins dans le fantasme.
Alors, la mise au jour des modèles mathématiques de la structure de la parenté, qui fait que l'on peut dire que la forme épique donnée à la structure dans le mythe, ou bien la forme dramatique donnée à la structure dans le petit drame oedipien, commence à reculer, et qu'on voit apparaître la structure comme telle, ça ne nous délivre pas de considérer, me semble-t-il, l'interdit de l'inceste comme un drame essentiel - essentiel dans la mesure où il y a symbolisation ou non de la jouissance dans une société donnée, et que le terme de jouissance est au fond un terme qui est singulièrement souvent absent de ces descriptions que l'on nous donne.
Reste incontestablement cette question: n'y a-t-il pas, dans toutes les sociétés, une zone qui fait que quand on l'approche et quand on opère un certain nombre d'identifications qu'on ne devrait pas en fait opérer, on change alors de strate de langage, de jeu de langage, et que c'est alors son être même qui se perd là-dedans? Il y a un envahissement qui précisément ne se réduit pas à une question de pathologie au sens traditionnel des psychiatries transculturelles, mais qui est une zone de jouissance qui là est touchée. Quel est votre sentiment là-dessus?

Paul Jorion : - *Il y a plusieurs éléments dans ce que vous dites, et, en plus, ça se termine par une contribution sur un aspect où je suis tout à fait incapable de vous répondre. Je ne sais pas où la jouissance passerait dans ce problème. Je vais donc répondre à la première partie de votre intervention.*
Vous avez rapproché Nidam de ce que je fais et j'en suis content. Ce que fait Nidam, et ce qu'il a fait à l'occasion de ce colloque, c'est théoriquement de crier haro, c'est dire que ça ne va pas, qu'on ne peut pas continuer comme ça, qu'il faut reprendre toutes ces notions et faire un travail conceptuel. C'est ce que Nidam a fait.
Là, ce que je vous ai montré, c'est que les concepts techniques que nous utilisons en anthropologie sont des concepts athéoriques. Ce ne sont pas vraiment des concepts. Quand on parle de cousins croisés, il faut voir que c'est quelque chose que les anthropologues ont inventé comme notion, mais que ça n'a pas de fondement théorique. Je vous ai montré une rupture de mariage avec la cousine croisée matrilatérale, un isomorphisme entre ça et le tore, et que c'est un mariage qui est généralisable à l'infini sur une surface généalogique. Par contre, le mariage avec l'autre cousine croisée, la cousine croisée patrilatérale, ça n'a rien à voir, c'est un truc qui se referme sur lui-même et qui est homéomorphe à la sphère. Des anthropologues ont inventé ces termes-là. Ca partait d'un bon sentiment, mais ça ne marche pas. Et Nidam était alors justifié de dire qu'il fallait recommencer.
Ceci dit, Nidam, à mon avis, il ne se donne pas les moyens de recommencer comme il faudrait, parce qu'il a une approche extrêmement nominaliste. Il ne croit qu'à ce qui est couvert d'un terme. Cette espèce d'approche est du Wittgenstein extrêmement naïf. Une des critiques que Nidam fait de mon approche, c'est de dire qu'il n'y a pas, dans les sociétés dont je parle, de

mots pour ces catégories de mariage. C'est un type de critique qui est extrêmement puissant dans le discours anthropologique. Il est pour un grand nombre d'anthropologues évident que ce que nous devons faire quand nous étudions le comportement des autres, c'est de partir nécessairement de leurs représentations à eux. Ca doit être un raffinement à partir de là. Alors, on vous dit que si la loi n'existe même pas, on n'y arrivera jamais, et qu'il ne faut pas faire comme ça.
Ces structures-là - j'en ai montré quelques exemples australiens mais ça existe aussi en Amérique du sud et en Afrique -, un certain nombre de gens diront que ça n'existe qu'en Australie. Et pourquoi? Parce qu'en Australie, il y a des mots pour ça, des mots pour ces tables d'équivalence, et que ces mots appartiennent à la cosmologie. Dans la mesure où cette cosmologie totémique est en prise directe sur la réalité de la parenté, les mots existent. Là, ça existe.
Je crois que Nidam est justement prisonnier de cette approche à la Wittgenstein qui me paraît fausse. Elle me paraît fausse dans la mesure où cette idée de jeux de langage est, à mon avis, une sorte d'exorcisme vis-à-vis du signifiant et de la façon dont il nous constitue, c'est-à-dire que c'est nous *qui jouons avec les mots, que c'est* nous *qui définissons quand, dans un certain type de circonstance, nous allons utiliser les choses et comment. C'est là, à mon avis, oublier cette dimension fondamentale que ce n'est pas nous qui jouons, mais nous qui, au contraire, sommes joués dans cette histoire. Je crois que parler de jeux de langage, c'est être de mèche avec cette méconnaissance. C'est dire qu'il y a toujours quelqu'un qui est là au centre, qui sait ce qu'il fait, et qui manipule ces choses en prenant un peu ses distances - en étant pris dans des choses qui lui échappent un petit peu, mais avec encore quelque chose qui reste et qui n'est pas un sujet de rituel mais quelqu'un qui est là au milieu des choses, quelqu'un qui n'est pas pris dedans mais qui prend le monde.*

François Leguil : - *Ce que vous avez répondu à la question de Jacques-Alain Miller concernant la prohibition de l'inceste ne peut rendre compte que de l'inceste entre ce que nous appellerions, nous, les frères et soeurs. Est-ce que l'interdit de l'inceste entre la mère et le fils, que Lacan formule par un "tu ne réintègreras pas ton produit", est cernable universellement? Et peut-on aborder cette question avec ce que vous connaissez des Nayars?*

Paul Jorion : - *Dans un certaine mesure je dirai qu'en produisant ce graphe-là pour l'inceste, je prends parti pour les gens dont on me parle. Je prends parti pour eux dans la mesure où cet inceste avec la mère est quelque chose qui est bien au-delà de ce système. C'est du domaine de l'indicible, ça n'existe pas. Ce que je veux dire en disant que ça n'existe pas, je peux vous le faire entendre en reprenant mon graphe. Si je prends ce graphe-là, ça permet d'épouser sa mère. Seulement, ça ne se passe pas. Vous savez que l'inceste avec la soeur est généralement prohibé. Il y a parfois des sanctions monstrueuses contre les gens qui font ça. Mais avec l'idée de l'inceste avec la mère, si elle est évoquée par qui que ce soit, il est évident que ce serait une sanction naturelle qui interviendrait. Le monde s'écroulerait. C'est de cet ordre-là. Alors, en n'en parlant pas je dirai que je fais un ethnocentrisme à l'envers, c'est-à-dire admettre que ça ne peut pas se passer. "Il faut rentrer à la maison parce que dans le ventre de ta mère, tu n'y rentreras pas." Je crois que c'est bien ça le problème. La dimension temporelle minimum, c'est le fait que ce bébé sort et qu'il ne retournera pas là d'où il vient. Mais ce n'est pas satisfaisant comme réponse, j'en suis convaincu.*

Il me reste à remercier Paul Jorion qui va repartir pour Cambridge. La semaine prochaine, je poursuivrai sur le symptôme et le fantasme, et j'espère que nous aurons l'occasion de reparler des problèmes de la parenté.

Vraisemblablement, à considérer l'assistance, un certain nombre d'entre vous sont occupés à préparer des examens, ou des concours puisque ce qui était traditionnellement des examens deviendra prochainement des concours. Ca me fait penser que nous allons maintenant boucler cette année et à regretter de ne pas vous avoir beaucoup entendus - ce qui est ma faute, puisque, embarqué dans cette affaire du symptôme au fantasme, je ne vous ai pas ménagé les moments de respiration qui m'auraient permis de vous laisser un peu donner de la voix. Je vais quand même essayer aujourd'hui de le faire, et j'ai donc apporté du papier blanc pour noter les questions et les interventions.

Je voudrais, avant de laisser place à ce dialogue, revenir un peu sur cette affaire de Lévi-Strauss qui nous a été présentifiée la semaine dernière par quelqu'un qui se dit son élève, Paul Jorion, et dont je ne sais pas si j'ai dit qu'il était belge et non pas anglais. Il a simplement été recruté au Département d'anthropologie sociale de Cambridge.

Quelques-uns ont été surpris que j'évoque l'aigreur de Lévi-Strauss à l'égard de Lacan, ne saisissant pas où celle-ci avait pu se manifester. C'est que Lévi-Strauss enveloppe ça, et qu'il ne nomme pas Lacan nommément. Mais j'ai apporté aujourd'hui de quoi vous démontrer que cette aigreur est tout à fait explicite. Je vous ai apporté cet ouvrage de près de 600 pages qui est le dernier tome des *Mythologiques* de Lévi-Strauss. On ne lit plus tellement ça. C'est d'une grandeur... Il y a quatre volumes comme celui-ci. Pourtant, c'est un peu déshabité. Je dirai presque qu'on lit davantage Frazer ces temps-ci, *Le Rameau d'or,* que les *Mythologiques* de Lévi-Strauss.

Je n'ai pas relu cet ouvrage pour l'occasion. Il s'agit d'un passage que j'avais noté à l'époque où le livre était sorti, en 1971. Voilà ce que Claude Lévi-Strauss, dans son final, écrit à propos *"de ceux,* dit-il, *qui réintroduisent subrepticement le sujet"* dans le champ structuraliste. Evidemment, vous n'êtes pas portés à identifier là Lacan, puisque ce n'est pas du tout subrepticement qu'il réintroduit le sujet. Au contraire, il l'introduit sous son nom. Mais cet adverbe tient à ce que Lévi-Strauss lui-même, comme vous le verrez par la lecture du texte, ne distingue pas entre le sujet et le moi - ce qui quand même, en 1971, laisse penser qu'il y a un certain trou dans ses lectures.

Donc, dans ce final, il évoque ce qu'a d'inconscient le système qu'il s'est efforcé de reconstituer dans ses *Mythologiques,* et il prône même cette voie pour les sciences humaines, à savoir que celles-ci ne peuvent selon lui se soutenir que si elles savent dévoiler à la conscience un objet qui est autre. Sous cette expression, il peut rassembler, avec lui-même, Rousseau, Marx, Durkheim, Saussure et Freud. Que cet inconscient ne soit pas le nôtre, c'est assez clair à ceci qu'il y voit une ambition commune des sciences humaines et des sciences naturelles. Rien que cela suffit à marquer la limitation de son point de vue.

C'est par rapport à ce souci d'objectivité auquel il voudrait faire accéder les sciences humaines, qu'il stigmatise ceux qui voudraient réintroduire subrepticement le sujet. Alors, que cette pointe soit sans équivoque, vous allez vous en rendre compte à la lecture que je vais vous faire de ce passage:

"Nous n'éprouverions nulle indulgence [d'où est-ce que ça se dit une phrase comme celle-là, sinon d'une position de maître, du maître sous la guise du ponte] *envers cette imposture qui substituerait la main gauche à la main droite, pour rendre par dessous la table à la pire philosophie, ce qu'on aurait affirmé lui avoir retiré par dessus..."*

Evidemment, il faut lire la suite pour comprendre. C'est un petit brouillard qui est jeté pour enrober les lignes du paysage. Ca tient - et c'est ce qui m'a frappé à relire quelques pages de Lévi-Strauss - au style à la Chateaubriand qu'il essaye de pratiquer, et qui est très dissemblable du style coupé de Lacan. Il y a un effort, là, vers un certain romantisme de l'expression qui évidemment n'est pas du style des fameuses sciences naturelles qu'on prend là comme exemple.

Je continue la lecture: *"...et qui, remplaçant simplement le moi par l'Autre, et glissant une métaphysique du désir sous la logique du concept, retirerait à celle-ci son fondement. Car, en mettant à la place du moi, d'une part un autre anonyme, d'autre part un désir individualisé, on ne réussirait pas à cacher qu'il suffirait de les recoller l'un à l'autre et de retourner le tout pour reconnaître à l'envers ce moi, dont à grands fracas on aurait proclamé l'abolition."*
Eh bien, ce passage, avec sa pointe, ne visait qu'un seul contemporain de Lévi-Strauss, précisément le théoricien du désir de l'Autre, à savoir Lacan. C'est discret puisque ça se trouve à la page 563 d'un volume qui en compte plus de 600. Ca n'enlève pourtant rien à la sottise de cette exégèse. Il est tout à fait inexact, bien entendu, que l'Autre plus le désir, ça donne le moi. Et ça n'a rien à faire non plus avec une réintroduction subreptice du sujet. Il est tout à fait sommaire de déduire la définition de l'Autre simplement de son anonymat - par quoi il s'opposerait au désir comme individualité. L'Autre de Lacan ne se définit pas par le fait de n'avoir pas de nom, de nom propre. Il se définit d'une façon tout à fait différente du moi et de ses identifications imaginaires. Quand cet Autre mérite son nom d'Autre avec une majuscule, une chose est certaine: c'est qu'il n'a rien à faire avec ce qui peut se prendre au miroir. C'est une catégorie qui n'a rien à faire comme telle avec la subsistance moïque.
Quant au désir, qu'il soit particulier n'en fait pas un désir individualisé. Il n'y a aucun moi qui est délivré par la conjonction de l'Autre et du désir. Quand Lacan formule que le désir est le désir de l'Autre, il est clair que Lévi-Strauss ne saisit pas que c'est d'emblée que ce désir particulier est en même temps corrélé à un lieu qui n'est justement pas celui de l'universel. En fait, c'est là plus une satire qu'une démonstration - la seule démonstration qui nous importe étant d'ailleurs de vérifier, en chacun des termes qui sont là employés, que c'est Lacan qui est visé, et que Lévi-Strauss, de façon patente, au début des années 70, a tenu à se désolidariser de l'effort théorique de Lacan. C'est en quoi les termes d'*imposture,* d'*indulgence* et de *subreptice* me paraissent justifier ici le terme d'aigreur que j'ai employé.
Evidemment, il ne faut pas se laisser gagner par cette aigreur, et pour démontrer que c'est mon cas, je vais vous renvoyer à une page autrement intéressante de Lévi-Strauss, qui, si nous savons la manier, est en elle-même une contribution à notre sujet de cette année. Ca se trouve aux pages 538-539 de *L'Homme nu.* C'est une contribution et il faut dire que c'est presque pour nous la seule de ce tome des *Mythologiques*. Mais elle a tout son prix parce qu'en retour elle transforme l'ensemble de ces *Mythologiques* en une contribution à la théorie du fantasme. C'est qu'il y a une dimension où mythe et fantasme se conjoignent. Je vous amène ça comme ça. Lacan l'a dit. Il l'a dit précisément au moment où la virulence de l'apport de Lévi-Strauss était pour lui à son maximum, dans les années 60 et suivantes.
Ces pages 538 et 539 sont comme un excursus de Lévi-Strauss qu'il appui sur une recherche de deux Américains, recherche qui semblait prometteuse à l'époque mais qui n'a pas, me semble-t-il, donné ses fruits depuis lors. La pensée de ces deux personnes, c'était d'avancer plus loin dans la voie d'une formalisation des mythes. Avançant plus loin dans cette voie ouverte par Lévi-Strauss dans ses premiers volumes, ils sont tombés sur une remarque que relève et glose ce dernier, à savoir qu'il est possible de déduire toutes les transformations d'un mythe à partir d'une de ses transformations. C'est certainement ce qui inspire la recherche de Lévi-Strauss, puisque vous savez que partant de ce qu'il a choisi au départ comme un mythe de référence, il arrive à mettre en ordre quelque chose comme mille mythes. On arrive à les compter puisqu'il les écrit à partir du mythe de référence M_1, qu'il les numérote au fur et à mesure qu'ils sont mis en jeu dans son travail, et que, à la fin, il arrive à ce chiffre de mille par une forme d'enchaînement qui est effectivement une transformation réglée.
Donc, ces Américains prennent comme proposition que pour tout ensemble de mythes, on peut engendrer les transformations des uns par rapport aux autres à partir d'une transformation, mais à la condition d'admettre que celle-ci, justement, ne soit pas déduite. Ils appellent ça, dans leur langage, *"une séquence mythique indécidable"* - séquence dont nous n'avons pas les moyens de poser qu'elle est déduite: nous devons la prendre comme elle est, c'est-à-dire non déduite.
Alors, Lévi-Strauss glose sur ce point, et corrige en partie cette appréciation en disant: *"Cela est vrai sans doute de chaque mythe pris séparément, mais j'ai souvent montré que ces séquences, indécidables eu égard à tel mythe particulier, peuvent se ramener à des*

transformations réciproques, en quelque sorte perpendiculaires à plusieurs discours mythiques superposés."
C'est dire en fait que cette séquence indécidable est susceptible d'être déduite si on a recours à un système différent, et que donc cette indécidabilité est strictement relative à un ensemble qu'on a circonscrit, qu'on a déterminé. Et il ajoute: *"En fin de compte, pour tout système mythologique, il n'y a qu'une séquence absolument indécidable."*
Là, il rejoint, l'ayant nuancée, la thèse des deux Américains. Cela a son prix pour nous parce que ça nous incarne précisément une réduction de la floraison imaginaire des mythes, une réduction, si je puis dire, de la *forêt* du mythe. Ce terme de forêt que Lacan emploie à propos du fantasme est spécialement bien venu étant donné les êtres dont il s'agit ici, et qui sont d'ailleurs illustrés sur la couverture de *L'Homme nu* à la demande de Lévi-Strauss lui-même: la forêt, l'arbre à quoi grimpe l'homme nu.
Eh bien, cette réduction du matériel imaginaire, qui s'aborde par ce terme de *séquence indécidable,* je dirai que c'est ce qui, pour nous, se traduit par la fonction axiomatique du fantasme fondamental. Ca nous permet même de disposer de façon limpide le rapport qu'entretiennent *les* fantasmes et *le* fantasme fondamental. Ce que nous désignons par fantasme fondamental, admettons que ce soit équivalent, pour nous, et au niveau individuel - nous avons rencontré cet individuel tout à l'heure -, à ce que Lévi-Strauss reprend là comme la séquence indécidable d'un système mythologique, c'est-à-dire la séquence à partir de quoi l'on peut engendrer, déduire par transformation ce qui au départ se présente comme un fouillis imaginaire, qu'il soit du mythe ou du fantasme.
Si on saisit la chose par là, les remarques que fait Lévi-Strauss sur le minimum de mythe, sur le trognon de mythe, prennent toute leur valeur. Voici ce qu'il dit: *"Ramenée par des transformations successives à ses contours essentiels, cette séquence absolument indécidable se réduit à l'énoncé d'une opposition."* Ca veut dire purement et simplement que le noyau de la séquence indécidable d'un système mythologique est une opposition binaire. C'est là purement et simplement le diacritique au sens saussurien, c'est-à-dire ce qui se pose par opposition. Cette séquence indécidable *"se réduit à l'énoncé d'une opposition comme étant la première de toutes les données [...] Nous aurons vérifié que plusieurs centaines de récits, en apparence très différents les uns des autres, et chacun pour son compte fort complexe [...] procèdent d'une série de constatations en chaîne. Il y a le ciel et il y a la terre. Entre les deux, on ne saurait concevoir de parité [...] De cela, il résulte que la séquence absolument indécidable se ramène, sinon à l'affirmation empiriquement décidable qu'il y a un monde, du moins à celle que cet être du monde consiste en une disparité. Du monde, obtenir purement et simplement qu'il est, mais qu'il est sous la forme d'une asymétrie première, qui se manifeste diversement selon la perspective où on se place pour l'appréhender."*
Ce qui fait donc le coeur de la séquence indécidable, c'est une opposition, ou plus: une disparité. J'utilise ce passage pour vous montrer que je ne crois pas qu'il y ait lieu de rendre à Lévi-Strauss l'aigreur qu'il manifeste à Lacan, mais, au contraire, d'utiliser le résultat de ce qu'il faut quand même admettre être une prodigieuse enquête, tout au moins une prodigieuse classification, et le mettre à profit pour découvrir ici ce qu'il y a de commun entre mythe et fantasme.
Ce qu'il y a au moins de commun, c'est l'effort pour y écrire le rapport qu'entretiennent les termes de cette disparité. En effet, dans cette séquence indécidable, la disparité, elle y est formulée. Un rapport y est établi. S'il y a la terre et le ciel parmi les termes des couples dispars qui sont en jeu, il y a aussi, bien sûr, et éminemment - c'est toujours dans cette page 539 -, le mâle et la femelle. Autrement dit, cette séquence, ou cette formule, il est clair qu'elle vient à la place du non-rapport sexuel. Elle permet d'écrire, de formuler, de formaliser ce qui vient à la place du non-rapport sexuel.
Ce rapprochement du mythe et du fantasme, je dirai que c'est le b a ba par quoi Lacan a commencé son enseignement. Songez à la valeur que prend sa conférence de 1953, intitulée "Le mythe individuel du névrosé", sur le fond de ce que nous avons là, en 71, avec ces *Structures élémentaires de la parenté* et les articles de Lévi-Strauss contemporains de cette publication - articles que l'on trouve dans le volume de *L'Anthropologie structurale* qui en est le recueil.
C'est une conférence qui a longtemps circulé au quartier latin, et sans doute au-delà, sous une forme assez dégoûtante, c'est-à-dire un enregistrement au magnétophone qui avait été

transcrit, et qui, fourmillant d'inexactitudes, se promenait comme ça. Je dis *dégoûtante* parce qu'on trouvait ça dégoûtant à l'époque. Aujourd'hui, il y a un nombre tellement considérable de choses qui se promènent sous cette forme - y compris ce que je raconte ici - qu'on y est évidemment davantage fait. Mais enfin, ce petit opuscule, qui était sorti sans l'autorisation de Lacan - il le mentionne dans les *Ecrits* -, j'en ai fait une version convenable, qui a été relue par Lacan, et qui a été publiée dans le n°17 d'*Ornicar?*
Ce mythe individuel du névrosé, on peut lui donner son nom lacanien. Ce mythe individuel, c'est le fantasme. Par rapport au mythe comme générique, au mythe comme ethnique, le fantasme est un mythe comme individuel. Evidemment, Lacan n'aurait pas, plus tard, gardé cet adjectif. Il aurait - et ça n'implique pas de la même façon le vivant - sans doute mis à la place: le mythe *particulier* du névrosé.
En regardant de plus près ce texte de Lacan que j'ai rédigé, je me suis aperçu de ce qu'il comportait, à savoir que cette phrase que je vous ai déjà citée, *"le mythe et le fantasme ici se rejoignent"*, se trouve dans ce texte à une place qui nous permet de faire virer au compte de notre considération du fantasme, bien des choses qui y sont dites, spécialement sur ce qui passe un peu à l'as quand on lit le texte, à savoir l'analyse par Lacan de "L'homme aux rats". On est davantage porté vers l'exemple goethéen qu'il prend, alors que l'assise de ce texte est bien l'analyse de "L'homme aux rats", dont Lacan note que Freud emprunte son titre à rien d'autre qu'à un fantasme de son patient.
A cet égard, le mythe-fantasme trouve sa nécessité dans la structure même du langage. En effet, on trouve là, tout à fait au départ, disons des intuitions, des aperçus auxquels Lacan donnera par la suite une formalisation. Un de ces aperçus, c'est que l'expérience analytique comme telle n'est pas objectivable. Ceci est déjà ce qu'il oppose à l'ambition de Lévi-Strauss, qui est une ambition d'objectivation totale. Or, si l'expérience analytique n'est pas objectivable, ça ne tient, bien entendu, à aucun privilège de la conscience, ça ne tient à aucun privilège du pour-soi qui serait impliqué dans cette expérience et qui rendrait impossible son objectivation.
Lacan le dit à l'époque d'une façon qui peut paraître philosophique: l'expérience analytique n'est pas objectivable parce qu'elle demande, implique l'émergence d'une vérité qui ne peut pas être dite. Si on en reste là, ça laisse la porte ouverte à toutes les élucubrations sur cette vérité manquante. Ca trouve pourtant son orientation de structure lorsque Lacan ajoute que ce qui est constitutif de l'expérience analytique, c'est la parole, et que c'est précisément parce que la parole ne peut pas se dire elle-même comme parole qu'il y a dans l'expérience analytique une vérité qui ne peut pas être dite. Au fond, c'est ce que Lacan, plus tard, parviendra à formaliser comme étant le manque du vrai sur le vrai. Si l'expérience analytique n'est pas objectivable, c'est qu'elle ne permet pas l'opération leurrante qu'est la constitution d'un métalangage.
Je ne rappelle cela que pour faire valoir que Lacan, dès cette époque, situe déjà le mythe, et que dans cette visée de le saisir comme individuel, il le prend comme ce qui permet malgré tout de produire une formule discursive, de faire passer dans la parole ce qui ne peut pas être transmis dans la définition de la vérité. Je dirai que ce qu'il aborde là - dans un langage qui ne fait évidemment pas la différence d'avec les élucubrations philosophiques du temps -, c'est ce rapport qu'il a fini par inscrire S(A) sur son Graphe - avec ce que ce mathème implique de production du fantasme. C'est dans la mesure où il y a quelque chose qui ne peut pas être dit - A barré - que le fantasme trouve sa nécessité de structure. Quand on l'étudie au niveau où le prend Lévi-Strauss, disons qu'il la trouve dans une expression mythique.
Si nous essayons de situer cette séquence indécidable que Lévi-Strauss essaye d'approcher, eh bien, ça se situe, si je puis dire, à la conjonction de S(A) et de ($ <> a). La séquence indécidable, c'est en quelque sorte la contamination fantasmatique de ce S qui est au fond le seul point que nous avons dans le Graphe pour y accrocher la phrase fantasmatique - phrase fantasmatique que nous ne pouvons pas seulement faire équivaloir à un signifiant. C'est pourquoi je dis que c'est ce signifiant mais en tant qu'il est contaminé par l'imaginaire du fantasme.
Ce manque du vrai sur le vrai, c'est ce qui donne au fantasme sa signification de vérité, à savoir son caractère indéductible. Il vient à la place de cette séquence absolument indécidable. Autrement dit, quand Lacan formule que le fantasme fondamental est un

axiome, ça revient à dire que c'est un fantasme qui est comme tel indécidable. Il est là, et c'est tout.
Saisissez bien que ça rend tout à fait problématique le statut du signifiant du fantasme fondamental, puisque ça ne renvoie à rien. Ce qui est caractéristique de la formule fantasmatique fondamentale, c'est l'absence de référence. C'est ce que note Freud dès qu'il considère le fantasme *on bat un enfant:* ça n'a rien à faire avec les occurrences des scènes de ce type dans la réalité, ça transcende absolument ces occurrences réelles, c'est une phrase et rien de plus.
Ca dit aussi, si l'on veut, que le fantasme fondamental est du registre du discours authentique, au sens où Lacan emploie ce terme. Le discours authentique, c'est le discours en tant qu'il est identique à ce dont il parle. C'est, bien entendu, un cas tout à fait limite, même si on peut l'étendre à considérer que le discours de Freud est authentique - par quoi Lacan nous explique pourquoi nous sommes encore vissés au commentaire freudien. Il semble bien, d'ailleurs, que nous sommes partis pour être vissés nous aussi un bon bout de temps au commentaire lacanien. Nous l'éprouvons, il faut l'avouer, à nos dépens.
Le discours authentique en tant qu'identique à ce dont il parle, c'est un discours qui évacue la référence. Seulement, la référence ne s'évacue pas simplement comme ça dans l'égout. Un discours qui s'identifie à ce dont il parle, c'est d'abord le discours comme créateur. C'est par exemple le discours des mathématiques, c'est le discours définitionnel, celui qui dit: *soit un...* Il suffit de ce *fiat* pour que l'on soit au niveau du discours authentique en tant qu'identique à ce dont il parle. C'est ce qui s'accomplit dans toute définition comme créatrice. Et toute définition - prenons la définition mathématique comme telle - se situe exactement à ce point S. Elle suppose évidemment table rase faite de ce qu'il y avait auparavant comme savoir.
Alors, évidemment, ça peut avoir comme conséquence, pour le sujet qui accomplit ça, de reposer un Dieu qui connaîtrait ce S supplémentaire, ce signifiant en plus. C'est la logique qui conduit Cantor - et d'une façon, il faut le dire, bidonnante - à supposer que cette création signifiante est connue déjà de Dieu. Mais il n'empêche qu'au point où ça s'effectue dans l'ordre du langage, ça s'effectue à ce point S comme extérieur à l'ensemble du savoir accompli.
Nous avons, dans l'expérience analytique, de quoi mettre en oeuvre ce S comme lieu du discours authentique. C'est ce qu'exige la moindre interprétation. L'interprétation comme telle - et *comme telle* veut dire qu'on balaye là les inégalités de l'analyste à sa tâche -, l'interprétation comme telle n'est pas référentielle. C'est ce qui donne toute sa valeur à ce que Lacan a évoqué de l'objet *a* comme référent du discours. Petit *a* est référent du discours en tant que le discours est identique à ce dont il parle, c'est-à-dire qu'il n'est référence qu'en tant que le discours est précisément identique à ce dont il manque. A cet égard, la positivité de l'objet *a* par rapport au discours ne tient qu'à ce que ce discours enserre de ses dits l'objet comme manque. C'est la clef même du commentaire de Freud par Lacan, et c'est ce qui fait toute la distinction du commentaire de Lacan d'avec l'exploitation de Freud par Fénichel.
Il faut savoir que ce n'est pas seulement par révérence à l'endroit du texte de Freud qu'on en suit les méandres, mais que c'est précisément parce que l'on pose que ce dont Freud parle est strictement équivalent aux méandres de son discours. Ce dont il parle ne subsiste pas comme référence hors des chicanes, des labyrinthes et des paradoxes nécessaires pour l'atteindre. C'est, aussi bien, ce qui inspire notre lecture, notre abord de Lacan. On ne vise pas à la synchronisation des dits de Lacan. On vise, au contraire, à les suivre dans leurs sinuosités. Nous n'avons pas, si je puis dire, de révérence à la référence. La référence est tout entière dans le labyrinthe.
Pour ce qui est du cas de "L'homme aux rats", tel que Lacan l'analyse dans "Le mythe individuel du névrosé", non seulement il est abordé par Freud à partir du fantasme qui donne son nom à cet individu, ou plutôt à ce parlêtre - il se trouve là désigné, nommé par son fantasme: c'est une nomination par le fantasme qui est plus vraie que toutes les nominations de la parenté -, non seulement donc il est abordé par son fantasme, mais Lacan ne s'arrête pas là, car dans l'analyse qu'il fait, ce n'est pas ce fantasme qui apparaît en définitive comme fondamental. Ce qui apparaît comme fondamental, c'est bien plutôt le scénario construit par l'Homme aux rats, et qui l'amène jusqu'à Vienne et au cabinet de

Freud. Comme le note Lacan, son scénario comporte qu'il se précipite auprès de la postière pour régler cette dette inextinguible, et qu'il prend exactement la direction contraire à son fantasme en se précipitant auprès de Freud.

Le terme de scénario a de quoi nous retenir. En effet, ce qui marque le point d'orgue de la crise de l'Homme aux rats, c'est cette construction du scénario de la dette, et c'est exactement un scénario fantasmatique, un petit drame, comme dit Lacan. C'est exactement la geste - terme épique employé par Lacan - qui manifeste le mythe individuel du névrosé. A cet égard - et la démonstration de Lacan porte essentiellement là-dessus -, tous les paradoxes de la constellation symbolique du sujet, tous les paradoxes inscrits pour le sujet dans l'Autre, se trouvent mis en scène dans le scénario fantasmatique de la dette. C'est en cela que ce mythe individuel rejoint exactement le fantasme.

Je peux aussi, en manière d'excursus, vous rappeler tout de même ce qui est sans doute l'analyse du mythe la plus fine, en tout cas la plus immédiatement parlante, que Lacan a donnée à propos de la clinique de la névrose, et spécialement de la névrose obsessionnelle. Ses remarques restent tout à fait valables, quels que soient les remaniements qu'elles ont subi après.

Vous savez que cette clinique de l'obsessionnel, Lacan la formule à partir de ce qu'il appelle le *quatuor obsessionnel* - quatuor un peu spécial puisqu'il n'est jamais réalisé qu'à l'état de trio, comme un double trio qui s'intersecte. Lorsque le névrosé atteint, disons son unité, qu'il affirme son unité - son unité qu'il faut dire moïque -, qu'il s'installe dans un acte qui affirme son identité sociale, eh bien, cet accomplissement unitaire du sujet s'accompagne nécessairement, nous dit Lacan, d'une division de son objet. C'est ce qui, pour l'Homme aux rats, s'incarne dans cette séparation, dans ce clivage, dans cette disparité - employons le terme lévi-straussien - de la femme riche et de la femme pauvre. C'est une division qui se trouve depuis longtemps prescrite pour l'Homme aux rats par la constellation paternelle, la constellation de ses géniteurs, puisque vous savez que le mariage du père est là ce qui prescrit cette disparité. Et c'est ce que se trouve rêver d'accomplir, dans le scénario fantasmatique, l'obsessionnel en question, avec sa dette inextinguible à faire passer par les mains de la postière. Lorsqu'on a une unité imaginaire du sujet, on obtient donc, dans la règle, une division de son objet.

Lacan prône qu'on la vérifie régulièrement dans l'analyse de l'obsessionnel par la négligence régulièrement portée - que ce soit son épouse ou sa maîtresse - à la personne qui l'accompagne régulièrement, et qui implique séparément le halo d'une autre femme qui se trouve, elle, idéalisée et objet d'un amour d'un tout autre type que le premier, d'un amour passion.

Evidemment, la déduction qu'en donne Lacan, on peut dire qu'elle est sommaire par rapport à ce qu'il amènera plus tard comme structuration strictement divergente de la sexualité masculine, à savoir que ce n'est pas simplement d'une seconde image qu'il s'agit ici avec cette seconde femme, mais plutôt de l'incarnation d'une fonction phallique que ne peut pas saturer le lien d'amour comme tel. Mais, malgré ce qu'on peut considérer insuffisant de cette dimension narcissique où cela est situé, ça reste un repère extrêmement solide dans une psychanalyse, et qui s'accompagne d'ailleurs de son corrélat - et c'est le quatuor - qui est, dit Lacan, que si jamais cet objet se trouve réunifié - nous pouvons l'admettre -, c'est alors du côté du sujet que se retrouve la division, la fameuse division duelle du moi obsessionnel d'avec son petit autre, sous les espèces de la rivalité ou de la rage obsessionnelle. Ca ne fait donc quatuor que si vous mettez ensemble ces termes.

Le quatuor est un terme qui simplifie la chose, il s'agit plutôt d'une double division. Il n'y a d'ailleurs pas lieu d'en fixer une unilatéralement. Au contraire, l'existence est faite d'une oscillation, d'une vacillation entre ces deux divisions. Ca donne le quatuor quand cette vacillation va très vite. Ceci dit, il faut voir que dans ce texte - point de départ de l'enseignement de Lacan -, on a, pour ce qui est de la clinique de l'obsessionnel, quelque chose qui est sans doute au plus près de l'expérience. C'est même à peine théorisé, c'est simplement cadré.

Maintenant, puisque je suis parti de ce petit passage de Lévi-Strauss, il faut, par rapport à cela, situer l'OEdipe. Nous disons que l'OEdipe est un mythe, nous disons que l'OEdipe c'est notre mythe - au moins Lacan le dit et ça ne s'est pas démenti depuis le début de son enseignement. A cet égard, par rapport à la floraison des mythologies dites primitives, c'est un mythe tout à fait exangue, c'est un mythe trognon, un mythe résidu, un reste de mythe.

C'est un résidu de mythe qui reste opératoire dans la psychanalyse, mais on ne découvre pas - et c'est cela qui est assez singulier - le point qui excède foncièrement cette signification. On le découvre, à l'occasion, par la psychose, mais précisément dans ce qu'elle a d'intraitable à cet égard.
Le fantasme, comme le mythe, c'est une tentative de donner une forme imaginaire à la structure. C'est ce qu'implique aussi bien le schéma qui relie par une flèche S(A) à ($ <> a). Evidemment, ça ne donne pas toujours une forme épique comme dans le mythe, mais enfin, le *on bat un enfant,* c'est déjà une forme épique. Cela peut donner aussi une forme explicative à la structure, comme le scénario fantasmatique de l'Homme aux rats donne une forme imaginaire à la structure qui le détermine.
Du fantasme, on peut poser qu'il est une fiction qui donne une forme rationnelle à l'impossible du rapport sexuel. Le paradoxe du fantasme, c'est que comme fiction - et c'est ce qui l'apparente à la vérité - il occupe la place d'un réel. C'est une fiction sécrétée par le non-rapport sexuel. Il faut remarquer que de toute façon - et c'est au fond ce à quoi nous devons arriver - le fantasme connote toujours un rapport de jouissance. Le non-rapport sexuel est ce qui fait qu'il n'y a pas de formule qui conjoigne dans l'inconscient l'homme et la femme, qui dise à chacun ce qu'il faut faire pour se comporter comme il convient à l'endroit de l'autre sexe, qu'il n'y a rien là d'équivalent à l'inscription instinctuelle, à ce savoir inscrit dans l'instinct qui enseigne aux espèces animales comment doivent se conjuguer les sexes. Mais, par contre, cette fiction connote un *rapport* de jouissance. Nous l'appellerons ainsi par rapport au non-rapport sexuel. C'est d'ailleurs comme ça qu'il faut lire ($ <> a). C'est le rapport de jouissance. Le fantasme comme axiome, comme formule, écrit ce rapport de jouissance, rapport de jouissance qui est un rapport à l'objet *a.*
Posons cela: autant chaque sexe n'a pas une formulation réglée de son rapport à l'autre sexe, autant, pour chacun, il a un rapport réglé à un objet. C'est ce qui fait que nous supposons - et c'est aussi bien ce que l'analyste suppose au départ d'une analyse - que ce qui nous sera amené de foisonnant, de divergent, d'équivoque, de débile, d'incertain, de vrai et de faux, d'hésitant ou de dubitatif, est foncièrement organisé par un rapport réglé à ce qui est au minimum inscrit comme petit *a.* C'est strictement identique aux impasses dont le sujet témoigne.
Ceci nous fait tout à fait saisir, si nous prenons les choses par là, que nous ne trouvons pas - et il faut se demander pourquoi - cette formule écrite chez Lacan: $ <> (-). Je dirai que ce n'est pas là de hasard. Il n'y a pas de rapport du sujet à (-). Alors, qu'est-ce qu'il y a? Il y a certainement une *objectivation de la castration.* Ce que nous appellerons ainsi, c'est ce que nous avons déjà rencontré avec la formule de *a* sur (-). Une objectivation de la castration qui, au fond, est un autre nom pour le sujet comme désirant, et dont nous avons la figure mythique avec Alcibiade.
Objectivation de la castration, ou bien, autre hypothèse, une *subjectivation de la castration.* La subjectivation de la castration, c'est ce que nous avons aussi rencontré avec la formule de $ sur (-). Subjectivation de la castration qui nous donne, elle, la formule du sujet comme névrosé. Mais, dans aucun de ces deux cas, nous n'avons un rapport comme tel du sujet à la castration.
C'est au fond là-dessus que les *Ecrits* se clôturent, à savoir qu'il y a précisément un point d'identité du sujet avec la fonction *moins phi.* Si nous n'avons jamais, chez Lacan, cette formule de $ sur (-), c'est parce que le sujet comme barré comporte ce (-), si je puis dire, intrinsèquement. Cette formule, si elle avait un sens, elle serait la négation de la castration. Outre qu'on pourrait imaginer que les deux barres s'annulent, ce serait la négation de l'inconscient. J'y viendrai tout à l'heure à propos du point sur quoi les *Ecrits* se terminent. Prenez les trois derniers paragraphes sur lesquels le volume s'achève, et vous verrez que c'est précisément ça qui est la pointe de la pensée de Lacan à cette date.
Avant d'en dire un mot, je voudrais tout de même, sur Lévi-Strauss, vous montrer rapidement le cheminement de Lacan. Vous irez voir dans les *Ecrits,* dans son rapport de Rome, les pages 276 et suivantes, qui relèvent la pensée de Lévi-Strauss - mais c'est, bien entendu, beaucoup plus ample que ça - comme un témoignage apporté précisément à ceci, que ce qui apparaît dans le foisonnement de la vie de ces différentes communautés et leur regroupement, c'est, ainsi que le démontrent *Les Structures élémentaires de la parenté,* à quel point elles sont en fait réglées par un ordre de combinaison, et ce fait que les sujets

soient mobilisés dans ces structures en les ignorant, en en étant inconscients, au sens qu'ils ne les savent pas. Quand l'enquêteur arrive dans le village, il n'y a personne qui lui tend la structure de mariage qu'il s'agit d'étudier. On peut s'imaginer que dans peu de temps ça arrivera peut-être. Avec le progrès que nous connaissons, on ne voit pas pourquoi on ne nous donnerait pas, avec les dépliants touristiques, la structure du mariage préférentiel en jeu dans le pays. On voit bien alors que plus personne ne la respectera. Ca ne sera plus qu'un souvenir, on se mariera avec les touristes...

Il y a donc là, si l'on veut, inconscience, non-savoir de la structure - ce qui n'enlève rien, malgré tout, à son caractère *impératif*. Le terme est chez Lacan. C'est inconscient mais impératif, et ça suffit à nous donner ici la fonction d'un surmoi comme social, un surmoi conçu, là, comme un savoir.

Au fond, ce texte du rapport de Rome, et ces pages-là spécialement, il témoigne tout à fait d'un enthousiasme - enthousiasme que nous avons peine, maintenant et à distance, à partager. Pour nous, c'est déjà admis culturellement. Encore que Jorion pouvait me raconter que les Anglais ne sont pas encore au fait de ça, et qu'il a les pire difficultés à leur faire admettre que ces structures ne sont pas des fantasmagories de Lévi-Strauss ni des abus.

D'ailleurs, il faut bien dire que, pas plus que nous, Lacan y est allé voir. Il s'est contenté de prendre ça comme une pièce à l'appui. *"Peu importe que l'on contrevienne plus tard aux découvertes et à la formalisation de Lévi-Strauss, nous avons là suffisamment, pour que ça marque que dans ce système le symbole fait l'homme."* C'est ainsi que Lacan s'exprimait, d'une façon qui évidemment ne nous satisfait plus entièrement aujourd'hui, mais qui tient exactement à ce que notre ami de la semaine dernière retrouve comme identifications ontologiques.

C'est très difficile de pratiquer des identifications ontologiques en prise directe. C'est un rêve que l'identification ontologique sans médiation. Les identifications ontologiques sont évidemment, et strictement, des identifications symboliques. Et, puisque Jorion les appuie justement sur l'idée de l'homonymie, il faut voir que c'est précisément comme ça que Lacan définit l'identification symbolique: *"cette même fonction de l'identification symbolique par où le primitif se croit réincarner l'ancêtre homonyme, et qui détermine, même chez l'homme moderne, une récurrence alternée des caractères."*

Ca suppose une incidence de la génération précédente. Je veux dire qu'on verrait, chez les petits-fils et les petites-filles, revenir les caractères des grands-pères et des grands-mères. Il y a évidemment beaucoup de traits qui peuvent en témoigner, mais est-ce que c'est au niveau du caractère? En tout cas, c'est un autre plan que l'identification ontologique. C'est strictement symbolique. Ca peut même être encouragé, à l'occasion, par les grands-pères et les grands-mères. On pourrait là développer mais je ne veux pas improviser là-dessus. Cette revanche prise sur le tueur de la génération immédiate en se rapportant immédiatement à celui de la génération suivante, ça tient évidemment au mythe oedipien. Mais ne développons pas ce point, qui est pourtant extrêmement intéressant.

Vous verrez que ces pages de Lacan sur Lévi-Strauss sont exactement celles d'un éloge sans restriction - ce qui rend d'autant plus amusante la référence que vous pouvez prendre dans le numéro de *Scilicet* qui est paru en 70, lorsqu'une écoute assez juste pouvait déjà marquer que Lévi-Strauss n'apportait plus à Lacan le soutien qu'il lui donnait encore en 1964, quand il était là en personne, dans la salle, à l'ouverture du *Séminaire XI*, ainsi que Lacan le mentionne dans la première leçon.

Mais là, dans "Radiophonie", parue dans *Scilicet*, un petit recul est pris par rapport à l'ethnologie - même un grand - et qui consiste à remarquer précisément la disjonction du mythe oedipien considéré comme installé par la psychanalyse, et les mythes dont Lévi-Strauss fait le classement dans ses *Mythologiques*. C'est d'abord pour dire qu'un ethnologue n'apprendra rien des rêves que pourrait lui raconter une bonne sauvage. D'ailleurs - ça c'est déjà vu -, l'*establishment* ethnologique ne considèrerait pas ça comme recevable. Il faut voir comment Lacan le dit: *"un enquêteur qui laisserait son informatrice lui conter fleurette de ses rêves."* Ceci se réfère à un ouvrage bien précis qui est sorti cette année-là, mais on imagine bien que le transfert impliqué par cette narration, s'il n'est pas encadré par le dispositif analytique, se ramène à ce que la bonne sauvage fasse la cour à son enquêteur, *"un*

enquêteur qui se ferait donc rappeler à l'ordre à les mettre au terrain". C'est descriptif, n'est-ce-pas...
Mais, au-delà de ça, la position de Lacan - qui comporte justement l'effort de Lévi-Strauss sur les mythologies -, c'est que même si c'est un sujet qui a baigné, qui a été élevé au milieu de cette rationalisation mythologique - non pas l'ethnologue mais le primitif en question -, eh bien, s'il est soumis à une psychanalyse, il n'y aura d'opérant dans son analyse que le mythe oedipien. C'est ce que Lacan dit très clairement: *"La psychanalyse opérant du discours qui la conditionne, on n'y obtiendra pas d'autre mythe que ce qui en reste dans son discours, l'OEdipe freudien."* C'est vraiment saisir l'OEdipe comme une production du discours analytique, une production obtenue sans doute par raréfaction de ces ensembles imaginaires de l'ethnologie, mais cependant assez forte pour qu'elle s'opère même chez les sujets dont le contexte culturel est beaucoup plus ample que celui qui nous reste avec le mythe oedipien.
Là-dessus, Lacan note que l'on est bien forcé de constater, à travers ces quatre volumes des *Mythologiques,* que le mythe au sens de Lévi-Strauss, le mythe formalisé, ne comporte rien de l'ordre de l'instance de la lettre, c'est-à-dire ne comporte ni métaphore ni même métonymie. Et je dirai qu'en cela le mythe n'est pas distinct - ça me semble pouvoir être dit - du fantasme lui-même.
C'est là d'ailleurs - dans ces pages 63 et 64 de *Scilicet* 2-3 auxquelles je vous renvoie - que vous trouvez cette phrase que j'ai déjà commentée, à savoir qu'au phallus *"se résume le point de mythe où le sexuel se fait passion du signifiant".* Je vous renvoie là à ce que j'ai déjà évoqué sur l'action et la passion du signifiant, sur cette expression de *passion du signifiant,* dont vous trouvez déjà l'amorce dans "La direction de la cure", et qui est nécessaire pour éclairer la lecture de *L'éthique de la psychanalyse* - ça m'a en tout cas éclairé pour restituer la formule: *ce qui pâtit du signifiant*, qui était opaque. Ce qui pâtit du signifiant, au sens freudien, c'est essentiellement ce point qui est marqué (-). Ca ne veut pas dire que petit *a* ne soit pas aussi le résultat de ce qui pâtit du signifiant, mais je ne développe pas, sinon je ne pourrais pas vous donner la parole.
Il y a tout de même un point, dans ce passage de "Radiophonie", que je veux mentionner, qui n'est pas simplement une plaisanterie, et où se marque non pas l'aigreur, mais la dérision naissante de Lacan à l'endroit de l'ethnologie - naissante au moins publiquement. Voici le passage:
"Que ce point [ce point de mythe] *paraisse ailleurs se multiplier, voilà qui fascine spécialement l'universitaire qui, de structure, a la psychanalyse en horreur. D'où procède le recrutement des novices de l'ethnologie, où se marque un effet d'humour, voire bien sûr à se peindre des faveurs du secteur, à, faute d'une université qui serait ethnie, allons d'une ethnie faire une université. D'où la gageure de cette pêche dont se définit le terrain comme le lieu où faire écrit d'un savoir dont l'essence est de ne se transmettre pas par écrit."*
Nous sommes là dans une satire de l'ethnologie. On y est, mais en même temps on est au-delà, c'est-à-dire dans quelque chose dont rapidement, avant de m'arrêter, je vais vous montrer la pertinence dans l'enseignement de Lacan.
D'abord, il est assez cocasse que Lacan mette là en question la pêche ethnologique en disant finalement que tous ces ethnologues font un savoir écrit, font un savoir formalisé, font des thèses, des pavés de bibliothèque, avec un savoir qui est strictement oral - *"un savoir,* dit-il, *dont l'essence est de ne se transmettre pas par écrit".* Le savoir mythologique se transmet essentiellement par oral, par la parole, et en tout cas, pas par l'écrit. Donc, Lacan considère déjà que faire passer à l'écrit ce savoir qui se transmet essentiellement par la parole, c'est vraiment tout à fait limite. A quoi on pourrait d'ailleurs lui opposer - et ce que lui-même fait - que c'est le cas dans la psychanalyse. Ce qu'il formule là dans le problème de l'ethnologie, c'est aussi bien l'essence du savoir qui se transmet dans la psychanalyse.
C'est d'autant plus frappant que dans sa *Proposition du 9 octobre 1967*, qui date de quelques années auparavant, lorsqu'il oppose savoir textuel et savoir référentiel, il fait précisément hommage à Lévi-Strauss de donner un statut scientifique à ce qui est précisément le champ du colporteur de contes: *"La psychanalyse a consistance des textes de Freud. On sait ce que de Shakespeare à Lewis Caroll, les textes apportent à son génie et à ses praticiens. Voilà le champ où se discerne qui admettre à son étude. C'est celui dont le sophiste et le talmudiste, le colporteur de contes et l'aède ont pris la force, et qu'à chaque instant nous récupérons plus ou*

moins maladroitement pour notre usage. Qu'un Lévi-Strauss, dans ses Mythologiques, *lui donne son statut scientifique, est bien fait pour nous faciliter d'en faire seuil à notre sélection."*
C'est d'une tonalité strictement contraire à ce qu'implique la proposition de "Radiophonie". Mais ce n'est pas le seul rapport qu'il y a entre ces deux textes. En effet, je dirai que la recherche de l'ethnie est, au sens de Lacan, tout à fait déterminante pour la psychanalyse. C'est même ce qui, en retour, permet d'ordonner ce sur quoi il conclut sa *Proposition du 9 octobre 1967*, c'est-à-dire cette proposition qui met en forme la passe comme fin de l'analyse. En effet, la passe, hormis ce qu'elle comporte de particulier au sujet dans l'analyse, a une implication tout à fait certaine sur la recherche de l'ethnie où l'université n'est pas seule: *"Faute d'une université qui serait ethnie, allons d'une ethnie faire l'université."*
Qu'est-ce que c'est que cette recherche de l'ethnie? Eh bien, la conclusion de Lacan dans sa *Proposition,* elle porte précisément sur ce qui tient lieu d'ethnie. Si on rapporte le texte de "Radiophonie", qui est de 70, à cette *Proposition du 9 octobre 1967,* on s'aperçoit de l'unité - qui sans cela est strictement baroque - de ce que présente Lacan dans cette *Proposition.* Ce qui tient lieu d'ethnie, c'est là où nous voyons s'ordonner les trois termes que Lacan aligne, à savoir - je les prends à l'envers - le camp de concentration, la société de psychanalyse, et le mythe oedipien. Nous avons ici ce que Lacan appelle les *"trois points de vue perspectifs"* qu'on peut prendre sur la psychanalyse en extension, qui sont donc à son horizon, et dont il dit en même temps qu'ils déterminent strictement la psychanalyse en intension comme béance de la psychanalyse en extension.
Il se réfère là au plan projectif. J'aurai peut-être l'occasion de l'aborder de façon plus systématique l'année prochaine, mais contentons-nous simplement du huit intérieur pour situer ces trois déterminants. Nous allons les situer, par rapport à la psychanalyse en extension, dans cette zone de béance, cette zone faisant béance de ce qui, par ailleurs, peut être situé comme l'horizon de cet exercice de la psychanalyse en extension, comme le coeur de cette psychanalyse en extension, et qui est en même temps le champ même de la psychanalyse comme didactique.
Quand Lacan présente ça, on a une liste baroque. Mais c'est strictement déterminé si on s'aperçoit que ce sont trois modes de faire ethnie. Nous avons d'abord le camp de concentration. Lacan, c'est clair, le présente d'emblée comme la forme moderne qui vient à la place des structures élémentaires de la parenté, et qui vient à la place de bien d'autres choses aussi, à savoir ce qu'on a élaboré comme classifications sociales, comme répartitions des individualités. Il faut entendre là le camp de concentration comme structure générale et non simplement comme ce qui a été réalisé pendant une petite période de l'époque du monde, où les choses se sont effectivement ramenées à parquer des ethnies: les Juifs, les communistes, les Tziganes, les Polonais.
Le camp de concentration, c'est la rançon - appelons ça par son terme deleuzien - de la déterritorialisation impliquée par le progrès de la science, c'est-à-dire de l'universalisation, de la réduction de chacun au tout un chacun. Ca se complémente d'une recherche des circonscriptions et c'est ce qu'on appelle à l'occasion le droit des minorités. Le droit des minorités, c'est la forme sublimée du camp de concentration. On peut sans doute tout à fait se réjouir qu'à Los Angeles, ou à San Francisco, la minorité homosexuelle soit glorieusement représentée jusque dans les instances municipales, mais enfin, comme telle - je veux dire comme représentant de cette minorité -, ça reste une forme affinée du camp de concentration, puisque lorsque c'est autorisé quelque part, ça produit en même temps une concentration des favorisés de ces droits. On obtient un effet de reconstitution, qu'on peut appeler proprement ethnique, sur un univers qui est déstructuré.
Pour la société de psychanalyse, ce n'est pas moins clair. Société de psychanalyse, précise Lacan, appartenant à l'Internationale, puisqu'il est bien entendu que les autres c'est beaucoup mieux. La société de psychanalyse - mais aussi l'Eglise, l'Armée - constitue, aussi bien, une recherche d'ethnie. Elle l'obtient par l'érection d'un signifiant maître, même si ce terme n'est pas là employé par Lacan.
Enfin, nous avons le mythe oedipien, puisque la forme la plus réduite de ce qui peut être obtenu, obtenu dans cet ordre, c'est l'ethnie familiale. C'est la forme minimale de l'ethnie et de sa structure de parenté, qui, justement parce qu'elle est plus complexe socialement, est en même temps plus réduite au niveau d'un nombre déterminé de participants.

Pour ajouter à la nécessité de cette déduction, Lacan y retrouve ses trois dimensions. Le mythe oedipien, il le place au niveau proprement symbolique. Vous savez, d'ailleurs, que l'armature symbolique du mythe, distincte de sa valeur fantasmatique, il la retrouvera à partir des formules de la sexuation. La société de psychanalyse, il la met au niveau imaginaire, puisque, fonctionnant à partir d'un signifiant maître, elle favorise les identifications imaginaires. Enfin, il se donne le luxe de mettre le camp de concentration au niveau du réel, comme point d'horreur qui vient compléter ce triptyque.
C'était donc quelques petites considérations sur l'ethnie. Je voudrais, pour terminer, vous indiquer un passage de la fin des *Ecrits.* Je vais vous indiquer la page, puisque je vais la commenter la semaine prochaine. C'est la page 877. Vous la prenez à partir de *"Conclurai-je à rejoindre le point d'où je suis parti aujourd'hui..."* C'est là, en effet, le point dont je vais repartir la semaine prochaine.
Il est déjà 15 h 42. J'ai traversé, avec ma petite causerie, une heure trois quart, et je n'ai plus envie de vous entendre. A la semaine prochaine.

DU SYMPTÔME AU FANTASME, ET RETOUR
Jacques-Alain Miller

XXIII - Cours du 25 mai 1983

Nous pouvons écrire comme problème, l'équivalence du sujet barré et de $(- \varphi)$ - moins phi qui permet de noter la castration tant qu'elle vaut comme impuissance sur le plan imaginaire:

$\$ = (- \varphi)$

C'est une question qui nous retient pour une raison précise et qui a une conséquence clinique, à savoir l'incidence du sujet dans les psychoses. C'est, en effet, un point qui ne se dément pas tout au long de l'enseignement de Lacan: la position du sujet dans l'expérience analytique est liée à son rapport au signifiant phallique. Vous en trouvez la trace aussi bien dans la "Question préliminaire" que dans le schéma R, où est donné comme essentiel à la structuration correcte du sujet, son épinglage sous le signifiant imaginaire du phallus.
Vous avez comme une valeur transformée de ce rapport initial dans le dernier grand écrit de Lacan qui est son texte de *L'étourdit*, en 1972. Vous avez après ce texte d'autres écrits de Lacan mais qui n'ont pas la même ampleur, que ce soit *Télévision* ou les textes de *Scilicet*. Après *L'étourdit*, nous n'avons plus le même balisage de l'ensemble du champ freudien.
Dans cet *Étourdit* donc, vous avez un transformé de cette formule - un transformé qui s'écrit phi de *x* :   x. Ca répercute la même nécessité, à savoir que le sujet dans la psychanalyse ne prend valeur et n'est situable que de son inscription comme argument dans ce qui est là écrit comme une fonction phallique au sens de fonction propositionnelle. Il y a évidemment beaucoup de chemin d'une formule à l'autre, mais c'est bien la même contrainte qui se répercute de l'une à l'autre: l'obligation où nous sommes de situer la position du sujet par rapport au phallus. Cette question devient cruciale quand il s'agit des psychoses, dès lors que dans celles-ci le phallus dont il s'agit peut être indexé par un zéro. La position du sujet dans la psychose devient alors problématique.
J'aborde ça d'une façon très abstraite, à partir des symboles, mais c'est quand même là la racine de ce qui fait douter du sujet dans les psychoses. C'est un souci que nous devons avoir que d'assurer l'abord des psychoses à partir du sujet, comme affaire du sujet. Et c'est en particulier pourquoi nous continuons à parler du fantasme s'agissant des psychoses.
Dans ces quelques paragraphes conclusifs des *Écrits* que je vous ai demandé la dernière fois de relire, nous avons, d'une façon qui a dû vous être perceptible, une mise en place de ce rapport du sujet au phallus, et justement pour donner valeur à la division du sujet. Dans ces quelques paragraphes, Lacan concrétise cette division du sujet à partir de la position du sujet à l'endroit du phallus. Il reprend d'ailleurs ça très classiquement.
En effet, rappelons-nous où Freud déroule le point-noeud de la division du sujet: *"le manque de pénis de la mère où se révèle la nature du phallus."* Je n'insiste pas là sur cette différence de l'organe et du signifiant, je continue de lire ce passage: *"Le sujet se divise ici à l'endroit de la réalité,..."* Cette division nous est donc présentifiée à partir de deux catégories cliniques qui sont la phobie et la perversion: *"...voyant à la fois s'y ouvrir le gouffre contre lequel il se rempardera d'une phobie, et, d'autre part, le recouvrant de cette surface où il érigera le fétiche, c'est-à-dire l'existence du pénis comme maintenu quoique déplacé."*
C'est bien à partir du manque que se différencient phobie et perversion. La première érige comme rempart un signifiant à tout faire par quoi le sujet se garantit contre ce qui s'ouvre comme abîme à partir de la castration maternelle. Ca vous est présentifié, dans la phobie du petit Hans, par le signifiant *cheval* qui est un signifiant à tout faire, c'est-à-dire spécialement à défendre le sujet de l'abîme qui s'est ainsi ouvert pour lui.
De l'autre coté, du côté de la perversion, c'est l'objet qui recouvre cet abîme. C'est ici la reprise de ce que nous avons déjà vu à la fin de "Subversion du sujet" avec le désirant Alcibiade, de telle sorte qu'il s'agit là de la perversion normale du désir. Ce qui rend cette perversion clinique, c'est lorsque ce fétiche érigé s'identifie avec le phallus imaginaire, de telle sorte que ce phallus devienne une condition. Le phallus, chez le partenaire, devient

pour un homme la condition même de son désir. Je n'insiste pas puisque ce n'est pas le point où je veux en venir.
"D'un côté, dit Lacan, *essayons le pas du "pas de pénis", à mettre entre parenthèses pour le transférer au "pas de savoir" qui est le pas d'hésitation de la névrose."* Ce côté, c'est le côté d'où procède la phobie. Cette lecture nous est confirmée par la conclusion de "Subversion du sujet" qui oppose le névrosé au désirant. *"De l'autre, reconnaissons l'efficace du sujet dans ce gnomon qu'il érige à nous désirer à toute heure le point de vérité, révélant du phallus lui-même qu'il n'est rien d'autre que ce point de manque qu'il indique dans le sujet."* C'est là presque la vérité dernière que délivrent les *Ecrits* de Lacan. C'est donné, même si ça ne se révèle que de ce côté-ci, comme la définition même du phallus qui *"n'est rien d'autre que le point de manque qu'il désigne dans le sujet."*
C'est une formulation qui au premier regard est paradoxale, pour cette raison que nous différencions l'index et la référence. Si je montre quelque chose du doigt, il faut qu'il y ait une distance avec ce que je désigne. C'est comme ça que nous fonctionnons: à partir de la différence de l'index et de la référence. Mais ce qui est impliqué par cette définition de Lacan, c'est que, s'agissant du phallus dans la psychanalyse, ce phallus est à la fois index et référence.
De plus, ce phallus *"n'est rien d'autre que ce point de manque qu'il désigne dans le sujet."* Ca se redouble de cette complication que la référence dont il s'agit est en plus une référence qui manque. Ca veut dire que cet index, qui n'est rien d'autre que la référence, en définitive manque. C'est ce qui dans cette définition n'est pas déplié, et c'est ce que Lacan dépliera précisément dans son dernier écrit d'importance, en faisant de la fonction phallique le supplément du rapport sexuel qu'il n'y a pas. Ca veut dire que Lacan finira par nommer ce manque de la référence. Il le nommera dans l'axiome *il n'y a pas de rapport sexuel.*
Il faut peut-être que j'indique tout de même ce qu'est le gnomon. C'est un concept géométrique euclidien dont vous pouvez vous faire une idée très simple en construisant par exemple le gnomon du carré. Nous traçons un carré, puis une diagonale de ce carré en la prolongeant. Vous érigez la diagonale - ça a, si je puis dire, un petit air d'érection. C'est cette diagonale qui compte. Elle compte parce qu'elle est déjà en elle-même un index et qu'elle est ce qui permet de construire le gnomon.
Vous retrouvez ce principe dans ce qui est l'index du cadran solaire, qui pour fonctionner se trouve à angle droit sur l'horizon. Le gnomon géométrique se construit à partir de cet index. Il vous suffit pour cela de prolonger les côtés du carré et, les ayant prolongés, de tracer des parallèles. Ce côté du carré, perpendiculaire au côté que vous avez prolongé, vous l'abaissez sur la diagonale. Si vous prolongez aussi ce côté-là, ça se découpe en trois parties, qui sont ici deux rectangles et ici un carré. C'est un principe général de construction, puisque si vous sélectionnez un autre point sur la diagonale, vous pouvez construire ça indéfiniment sur l'appui de cette diagonale:

Schéma 1

Ce que Euclide appelle gnomon ne vaut pas seulement pour le carré, mais aussi bien pour tout parallélogramme. Il appelle gnomon l'un quelconque des parallélogrammes décrit autour de la diagonale avec ses deux compléments. Ca fait que le gnomon, au sens propre, c'est ce carré avec les deux compléments qui sont, dans cet exemple, les deux rectangles qui vont avec.
Ce qui témoigne du sujet, c'est le gnomon phallique qu'il peut à tout heure construire pour lui indiquer ce qui est pour lui le point de vérité. C'est, à cet égard, une construction infinie. C'est un principe de construction. Cette fonction phallique comme gnomon est présente chaque fois que se produit pour un sujet ce que nous appelons l'effet de vérité. C'est proprement, dans son fonctionnement si je puis dire normal, le nom de l'effet de vérité.
Ce qui fait défaut dans ce passage, ce qu'on attendrait, c'est ce qu'il en est pour la psychose. Mais c'est dessiné en négatif. Ce qui est dessiné en négatif, c'est que le sujet de la psychose ne dispose pas de ce gnomon. Il ne dispose pas du gnomon qui pourrait lui indiquer le point

de vérité. C'est ce qui rend compte pour nous de ce que nous pouvons saisir de sa désorientation. Il n'empêche que l'on peut saisir dans la psychose, l'effort du sujet pour reconstituer ce gnomon phallique.
Nous en avons un exemple qui mérite de devenir canonique - j'espère qu'il le deviendra -, à savoir celui qu'étudient actuellement Robert et Rosine Lefort. C'est l'exemple d'un cas dont ils nous promettent la publication prochaine et qu'ils comptent appeler *L'Enfant au loup*. J'en ai dit un mot rapide lors des dernières Journées d'étude de l'Ecole de la Cause freudienne qui se sont tenues à Montpellier ce dernier week-end. J'en ai dit un mot mais sans donner exactement l'emplacement où ça me fait souci. J'ai pu le faire parce que les Lefort m'ont donné les notes de l'époque, en 1952. Ce sont des notes qui ont été prises au jour le jour, et bien avant que Lacan ait donné toute son ampleur à un certain nombre des catégories qu'il utilisait. Ca fait que ce sont des notes qui ont un profond caractère d'authenticité. Elles ont été faites sans songer à une publication qui n'interviendra donc que trente plus tard. Vous avez connaissance des deux premiers cas étudiés par les Lefort dans l'ouvrage qui s'appelle *Naissance de l'Autre*. L'étude dont je vous parle maintenant se situe dans la même veine et formera vraisemblablement le deuxième volume de leur recherche.
Il y a dans ces notes - l'ensemble doit faire 500 pages -, quelque chose du début du traitement qui nous témoigne précisément de cet effort du sujet pour ériger le gnomon phallique. Ca concerne les débuts de la thérapie. Le cas de cet enfant est celui d'un enfant de trois ans et dix mois quand Rosine Lefort rentre en contact avec lui. On peut savoir d'après les notes qu'il est d'une hérédité chargée, puisque sa mère l'a laissé plus ou moins en plan. Elle a manqué même à le nourrir régulièrement. Ca lui était indifférent. Avant deux ans, il y avait donc déjà quelque chose qui était tout à fait joué pour ce sujet. Il a été placé dès cet âge, et on a alors constaté qu'il n'était pas comme les autres.
Quand Rosine Lefort le rencontre, c'est un enfant qui ne parle pas. Il a juste quelques mots à sa disposition, essentiellement le mot de *madame* et *oui* et *non*. Cela dit, on ne peut pas considérer que son comportement soit tout à fait erratique. Ce serait un abus de considérer qu'il se déplace dans un monde indifférencié. On s'aperçoit, au contraire, d'une différentiation extrêmement précise du monde de cet enfant. Je dirai qu'il témoigne de la différence qu'il fait entre deux modes de l'altérité.
D'un côté, il a le vif sentiment de la présence d'autrui, puisqu'il suffit qu'un enfant crie dans son entourage pour qu'il se précipite dessus, crie plus fort que lui, l'invective fortement avec des cris inarticulés, le bouscule violemment, lui fasse son affaire. C'est ce qu'on avait bien noté dans l'institution en question en disant qu'il faisait la police. Faire la police, c'est un rapport tout à fait essentiel avec autrui. Il a donc un sentiment très vif de ce que c'est que le semblable. Ca commence par le cassage de gueule.
D'un autre côté, il y a les adultes par rapports auxquels il a un comportement tout à fait différent. C'est d'ailleurs à ça que lui sert le signifiant *madame*. Il le profère de façon indifférenciée en rapport avec ces adultes, et lorsque ce monde des adultes se concentre sur Rosine Lefort, il montre, à l'occasion, ce qu'il a dans sa boite. Ca suffit pour nous à considérer que l'Autre est pour lui constitué. L'Autre comme témoin, c'est-à-dire comme différencié du semblable, a bien un certain mode d'existence. Ce qui rend possible la thérapie, c'est, bien entendu, cette différentiation. Tout ça, c'est ce que l'on peut tirer de l'observation: l'Autre est déjà né, il n'est pas à naître, il y a déjà le point d'accrochage de cet Autre.
Nous avons, deuxièmement, la thérapie à proprement parler. Nous avons, sur trois séances, une séquence qui est extrêmement démonstrative. Cette thérapie consiste à s'isoler avec cet enfant dans une pièce, et, au départ, quasiment à l'observer, c'est-à-dire aussi bien à se plier à ce qu'il semble indiquer. Il y a là une grande vertu à se plier à ce que semble demander cet enfant. Je veux dire qu'il faut le vouloir. Il y faut de la bonne volonté, du dévouement, et, au-delà du dévouement, il faut se maintenir, s'assumer dans une certaine position de passivité objectale. C'est ce qui, dès le départ, apparente la position de Rosine Lefort à une position analytique.
Cette passivité a quand même une limite qui tient à l'introduction, dans la pièce où s'exécute cette thérapie, d'un élément, d'un objet tout à fait distingué, et qui est un biberon. Les notes de Rosine Lefort indiquent que le comportement du sujet, loin là aussi d'être neutre, est d'emblée parfaitement différencié à l'endroit de cet élément. Ce qu'il fait avec est

tout à fait saisissant. Il met le biberon à part et le met droit. Ce biberon pourrait être roulé par terre, mais l'enfant le met droit et l'isole des autres objets, c'est-à-dire qu'il fait le vide autour. Par contre - et cela vérifie ici l'existence de l'Autre - il entasse volontiers des objets dans le giron de Rosine. Il lui met sur les genoux d'autres objets. Ca, c'est ce que l'on voit se produire pendant les trois séances.
Or, dès la seconde, voilà que le sujet, au moment de descendre de cette pièce de thérapie qui est en hauteur, fait entendre, en haut des marches, ce que Rosine Lefort appelle déjà à l'époque un appel. L'appel n'est pas un mode qui est familier à cet enfant. C'est un appel qu'elle dit pathétique, déchirant: *"Maman! Maman!"*. Jusqu'à maintenant on n'avait pas noté ce signifiant répété deux fois. *"Je le rejoins,* dit-elle, *le prend dans les bras, et il fait entendre deux fois le même appel déchirant, dit plus bas, ce qui est tout à fait exceptionnel chez lui, puisque son mode d'expression habituel est le son inarticulé et la vocifération. Le lendemain, au début de la séance suivante, la troisième, il se précipite vers moi en ne criant qu'une seule fois et il me tend les bras. Dans la montée de l'escalier, il se serre contre moi et me caresse la figure avec des ronronnements d'aise."*
Nous sommes là dans une sorte d'idylle qui commence. Le sujet a retrouvé ce qu'il semble avoir fait défaut à la relation mère-enfant. On pourrait penser que tel que cela se présente, c'est bien parti pour se reconstituer. Voilà déjà une idée de l'identification rapide de la thérapeute à la mère. Or, cette séquence de trois séances se conclut sur un acte du petit enfant, à savoir que le soir même, et devant un public de petites filles, il tente de se couper la verge avec des ciseaux qui sont heureusement en celluloïd.
Eh bien, dans cette séquence extrêmement simple et précise, nous avons de quoi justifier l'usage de nos catégories. Il est sensible que les manigances, les manœuvres qu'il fait autour de cet objet qu'est le biberon - bien isolé comme un par rapport à tous les autres, par rapport auquel il structure l'espace et qui lui sert de point de référence pour ce qui peut paraître comme ses divagations erratiques -, il est sensible que ces manigances autour de cet objet isolé le sollicitent à proférer ce que nous appelons dans notre jargon le signifiant maternel, le signifiant maternel le plus simple: le nom de la mère. Il invoque la mère par son nom: maman. Il n'est pas excessif de dire que par là se présentifie pour lui la place qui est symbolisée par l'absence de la mère. Or, cette séquence se conclut sur un essai d'automutilation, et personne ne dira que nous exagérons si nous pensons qu'il y a là une tentative de castration dans le réel, une tentative de castration sur l'organe.
Je n'essaye pas ici de vous faire croire que l'on peut déduire la structure de la pratique. On ne le peut pas. La position de Lacan est qu'il est vain d'essayer, à partir d'une simple phénoménologie, d'élaborer en continuité la structure. Mais on ne peut pas s'empêcher, dans ce cas précis, déjà munis que nous sommes de la structure en question, de la voir se vérifier, et je dirai même se compléter. Il y a là comme une exigence d'accomplir une soustraction qui ne trouve à se réaliser, à se mettre en scène que dans le réel. Ce qu'on appelle la castration comme symbolique n'est pas autre chose que le fait que ça ne s'accomplit pas dans le réel, moyennant quoi c'est bien autre chose que de se couper la verge. Car, précisément, ça ne se construit pas à partir de l'invocation du signifiant maternel. Ca se construit à partir d'autre chose, qui est le pendant de ce signifiant maternel, à savoir le Nom-du-Père.
Là, nous avons en quelque sorte le contre-exemple de la métaphore paternelle. Nous avons un essai de métaphore paternelle. Nous avons un appel fait, dans le sujet, à la signification phallique. On est tenté de dire tout de suite que pour ce sujet-là, tout le symbolique est réel, et que c'est pourquoi cette exigence ne trouve à se réaliser que dans le réel. C'est d'ailleurs comme ça que Lacan formulait la position du schizophrène dans les premières années de son enseignement: pour le schizophrène, tout le symbolique est réel. Vous voyez bien là, dans l'expérience elle-même, ce qui pousse à le dire. Nous avons là, comme mis en scène, la livraison de chair qu'exige l'inscription du sujet dans le signifiant. La livre de chair est ici, si je puis dire, bien en chair, puisqu'elle concerne l'organe au lieu du signifiant. A cet égard, on peut dire que le sujet n'arrive pas à faire sens avec du semblant. Il lui faut cette livraison de chair pour de vrai, alors que ce qui qualifie le sujet qui n'est pas psychotique, c'est qu'il arrive à faire la même chose mais avec du semblant.
Au fond, dans cette séquence minuscule, tout est dit - trois séances seulement, et qui peuvent se lire comme les premières notes de la *$V_{ème}$ symphonie:* en trois temps on y est.

Tout est dit, à savoir que le sujet, pour arriver à traduire la castration dans le semblant, ne dispose pas de l'opérateur qu'il faudrait. Le seul opérateur qui est là présent, c'est *maman* deux fois répété. Et ce *maman* deux fois répété, ça ne fait pas pour ce sujet le Nom-du-Père. Nous repérons cette nécessité sur un graphe déjà ancien de Lacan, le schéma R, dont un des axes est constitué par la relation entre la mère et l'enfant. Et ce que nous savons, c'est que si cette relation se concrétise, elle évoque nécessairement le tiers phallique où le sujet en question doit trouver son repère.
C'est bien parce que la thérapie s'engage bien, parce que Rosine Lefort s'est proposée pour soutenir cet enfant dans son appel, c'est-à-dire occuper cette place vide, et parce que le sujet y a consenti au début de la troisième séance en tendant les bras vers elle et en la caressant gentiment, que la sanction immédiate de cette position en M de la thérapeute est l'évocation de la signification phallique, mais que le sujet pourtant ne peut pas soutenir, sinon par un acte. Nous laisserons indécis le fait de savoir s'il s'agit d'un passage à l'acte ou d'un *acting-out*, comme l'impliquerait la présence d'un public, et spécialement d'un public de petites filles.
Il s'agit, pour le sujet, de créer, de créer en payant de sa personne, un manque-à-être. Et le sujet, au fond, ne s'y trompe pas. Ce petit enfant, insuffisant à des tas de points de vue, ne s'y trompe pas. Quel que soit le qualificatif qu'on va réussir à lui asséner en le comparant à l'enfant supposé normal, il sait parfaitement quel est l'organe qui est destiné à ça. Il sait parfaitement que pour s'accomplir comme sujet, il lui faut créer un point de manque qui est strictement identique au phallus, dont le support organique est le pénis. Je considère donc cette séquence comme spécialement démonstrative de ce qu'on peut appeler les tentatives de production du sujet dans la psychose. Ce sont des tentatives de production qui concernent essentiellement la fonction phallique.
Ce n'est pas autre chose que ce que nous démontre le fantasme. Le fantasme normal, si je puis dire, c'est-à-dire le fantasme non psychotique, est supporté par le Nom-du-Père et la castration symbolique. C'est précisément parce que le sujet psychotique n'a pas ces deux supports que le fantasme, au lieu d'être imaginarisé, se trouve réalisé. Là est la racine du *pousse-à-la-femme* dans la psychose, c'est-à-dire cette version vers La femme que l'on retrouve dans les formes développées du délire de Schreber, ou bien en réduction dans le comportement du petit Robert de Rosine Lefort. C'est à chaque fois une réalisation de la castration, qui pour le sujet est la seule voie de son accomplissement subjectif.
Nous avons là ce qu'il faut bien appeler une structure dans la psychose, une structure où se pose la question vacillante du sujet, puisqu'il nous faut bien mettre en question sa production, alors qu'en même temps on ne peut sans son support donner une ordonnance à cette séquence. On est bien obligé, par exemple, de poser que ce sujet débile sait bien quelque part que c'est là que son opération doit porter. De la même façon, quand il advient à Schreber le fantasme *qu'il serait beau d'être une femme en train de subir l'accouplement*, nous mettons en fonction un pressentiment, c'est-à-dire un savoir auquel Schreber n'accèdera en fait que dans la forme stabilisée de son délire. C'est quelque chose qui nous oblige, dans le fantasme comme dans le symptôme, à reconsidérer hors de l'imaginaire ce qu'est la castration. C'est la même chose que de reconsidérer ce que nous appelons le sujet. La question est celle de cette équivalence: le sujet est d'une certaine façon équivalent au point de manque que constitue le phallus. C'est ça qui est en question à propos des psychoses.
Ce qui nous embarrasse, là, c'est notre position structuraliste, qui veut que dans l'ordre du signifiant tout soit déjà là, qui veut que tout soit déjà là au départ. C'est spécialement ce qui nous empêche de parler de naissance de l'Autre. L'Autre - nous partons de là - est déjà là. Et, s'agissant du sujet, nous partons de ceci, que le sujet avant le signifiant *"n'est absolument rien"* - ce sont les termes de Lacan pour qualifier l'engendrement signifiant du sujet. On est donc poussé à en conclure - et on a raison - que le sujet ne naît de rien. Ca ne naît que de l'appel du signifiant.
C'est un point qui est exact mais qui n'en demeure pas moins limité. Il y a, en effet, un être du sujet d'avant sa production signifiante. Nous sommes évidemment en peine de l'appeler sujet, puisqu'il ne mérite ce terme que rétroactivement. Il n'empêche que l'appel du signifiant porte sur quelque chose. Il porte sur quelque chose que nous pouvons réduire à n'en faire qu'un vivant, mais il faut précisément mettre en question l'être de ce vivant. Il y a

un être de cette chose impensable qui a toujours spécialement fasciné Lacan, à savoir la reproduction de la vie. Comment est-ce que ça se reproduit? Comment est-ce que ça produit des vivants à qui le signifiant s'adresse afin de faire émerger un sujet? Il y a là une dimension qu'il faut appeler une dimension du réel, une dimension du réel d'où il s'agit de faire émerger le sujet. C'est quelque chose qui est tout à fait présent dans l'enseignement de Lacan.

Le premier statut du sujet au monde, c'est son statut d'objet *a*, d'objet *a* de la constellation qui l'a mis au monde. Le sujet commence par être ça. C'est même ce qu'il y a pour lui de plus décisif. Ce n'est pas l'objet *a* qu'il aurait, lui. Ce n'est pas l'objet en tant qu'il sera à causer son désir, pour autant que l'on puisse dire *son* désir, puisque ce n'est jamais que celui de l'Autre. Il s'agit de l'objet *a* que le sujet a été dans le désir de l'Autre. La question de la castration, c'est la question de la production du sujet comme effet subjectif, à partir de ce qui est son être d'objet *a*.

C'est une question qui en tant que telle est tout à fait limite pour la psychanalyse. En effet, l'expérience analytique opère avec un sujet qui est déjà là, alors que la production d'un sujet à partir de l'objet *a* n'est posée que dans le discours qui est celui de l'université. Comment obtenir, à partir de cette matière première qu'est l'objet *a*, l'émergence d'un sujet? La voie universitaire, c'est aussi bien la voie clinique psychiatrique. C'est s'efforcer d'effectuer cette émergence à partir d'un savoir. C'est ce qu'on a stupidement essayé de faire avec les hystériques, à savoir les éduquer. On a stupidement essayé ça en les affrontant à la manifestation du savoir. C'est par exemple la voie de Charcot. C'est une erreur, puisque de toute façon le sujet dans l'hystérie est déjà là. Tout ce qu'on obtient de l'hystérie par ce que j'ai appelé à Montpellier l'*épistémophanie*, c'est-à-dire l'apparition du savoir, c'est que le sujet hystérique débusque très bien, derrière cette *phanie*, le signifiant maître qui est sa vérité, et qu'il s'emploie aussitôt à bouleverser ce dispositif.

Les sujets d'une autre structure, on s'efforce de les endoctriner, et cela parce qu'on les prend comme une jouissance concentrée. Il se peut qu'on obtienne alors un effet subjectif, mais, de toute façon, ça ne leur rendra pas plus commode l'identification signifiante. La psychanalyse des enfants, comme celle qui concerne le cas du petit Robert, est donc limite, puisqu'il s'agit, à partir d'une position analytique, pas tant de mettre le sujet au travail, que d'abord obtenir la manifestation de cet effet subjectif.

Pourquoi est-ce qu'un sujet installé dans sa position d'objet *a* consentirait au manque-à-être qui est constitutif de la fonction subjective? J'ai évoqué à Montpellier, même si c'est impensable, le choix de la psychose. Le choix de la psychose, qui pour nous est évidemment impensable, c'est le choix d'un sujet qui objecte au manque-à-être qui le constitue dans le langage. C'est impensable puisque ça comporterait que la séparation anticipe l'aliénation. C'est une formule seulement approchée, mais il n'en demeure pas moins que c'est la question à laquelle nous sommes affrontés dans un cas comme celui du petit Robert. Notre problématique - et il faut voir que ce cheminement, même s'il n'est pas explicite, est celui auquel Lacan a été conduit -, c'est de raisonner sur cette partie du schéma: comment, à partir du statut d'objet *a*, se produit l'effet subjectif? Et quels sont les phénomènes qui l'accompagnent? C'est, aussi bien, le vecteur qui va de jouissance à castration.

C'est aussi ce qui peut faire, à l'occasion, le mérite de la thérapie familiale, puisque ce qu'elle nous signale, au moins à nous, c'est que l'on finit certainement par apercevoir la fonction décisive pour un sujet, la fonction de ce qu'il a été pour l'Autre, pour l'Autre que l'on reconnaît de façon approchée dans la famille. On a évidemment l'idée erronée que l'on va traiter l'Autre, ce qui, dans tous les cas, est impossible. On a l'idée de traiter directement l'Autre, mais cette erreur ne peut pas nous faire oublier que le sujet qui surgit en ce point est au fond un miracle. J'emploie ce terme en l'empruntant au moins à la théologie du cas Schreber, quand il évoque son miracle de hurlement. Que le réel réponde quand on s'adresse à lui à partir du symbolique, c'est un miracle. C'est la question que nous pose, sur le mode de la réponse, cette définition de Lacan qui est restée énigmatique jusqu'à présent, et qu'il a formulée à un point tout à fait distingué de son enseignement: *"Le sujet est réponse du réel."*

Il y a évidemment beaucoup d'autres définitions du sujet, mais c'est à celle-là que nous arrivons maintenant. Dans sa forme complète, elle est formulée ainsi: *"Le sujet, comme effet de signification, est réponse du réel."*

Avant de la développer moi-même à Montpellier, je l'ai entendue dans la bouche d'Eric Laurent qui l'a mentionnée au cours de son intervention dans cette ville. Certaines choses qu'il a dites là-bas consonnent avec ce que j'ai pu moi-même essayé d'articuler ici, et je lui ai donc demandé de résumer ici son intervention. Il a bien voulu accepter et je pense que nous allons pouvoir l'entendre jusqu'à la fin de ce cours. La semaine prochaine, pour ma part, je reprendrai la suite sur cette affaire. Je passe donc la parole à Eric Laurent, juste à partir de ce point qui pour moi a fait tilt.

Eric Laurent : - *J'étais parti, à Montpellier, de cette idée que les effets du transfert dans la psychose doivent suivre les veines de la structure qui nous indiquent ce qui se passe hors transfert psychanalytique, et de l'idée d'éclairer, selon les indications que nous donnent Freud et Lacan, cette question du transfert dans la psychose à partir et des écrits de Schreber et de ceux de Joyce qui ne relèvent pas d'une procédure sous transfert.*
Ce que nous voyons dans le cas de Schreber, c'est, à un moment donné, la déstabilisation de l'effet de signification. L'effet de signification, dans lequel vivait Schreber jusque-là, se déstabilise à un certain moment donné, après la rencontre avec Fleischig. Ca déchaîne tout un cycle qui vient s'arrêter en un point très précis, un point où Schreber se réconcilie avec sa jouissance après qu'il y ait eu mort du sujet. Cette réconciliation de Schreber avec sa jouissance, Lacan la décrit comme le rassemblement de l'être du sujet Schreber autour de l'acte de faire - l'acte de "faire" selon l'euphémisme de la langue fondamentale -, autrement dit, une corrélation entre le sujet Schreber et l'objet anal.
Je suis donc parti de là pour me demander en quoi le transfert peut aboutir à une restabilisation du sujet, ou, plus exactement, à un rassemblement de son être dispersé dans l'infini du délire. Si le transfert ne se manifestait uniquement que dans sa valeur fondamentale de répétition, si le transfert n'était que cela - répétition, automaton *-, il n'y aurait aucun moyen de nous en sortir. L'*automaton *resterait toujours déréglé puisque ne disposant pas de la régulation qu'introduit le Nom-du-Père.*
*De cela, il n'y a pas de sentiment de synthétisation dans l'analyse. Joyce, avec son art, arrive à faire de son nom propre un quasi Nom-du-Père, et ça reste, en ce point, une indication. Mais, chez Schreber, il n'y a aucune indication de ce genre. Si le transfert n'était qu'*automaton, *le rassemblement de l'être de Schreber ne s'opèrerait pas par cette voie de la répétition transférentielle.*
A partir du Séminaire VIII *- mais c'est clairement posé dans le* Séminaire XI *-, le transfert est envisagé par Lacan non plus seulement dans sa face de répétition, mais surtout dans sa face de rencontre, de* tuché. *En chacun de ces points, localement, s'engage l'être du sujet - dans ces moments de rencontre, de mauvaise rencontre, qui sont les points forts du transfert. Ca nous permet peut-être alors de redéfinir le transfert à partir de là, comme une causation par l'objet* a, *comme une rencontre du sujet avec cet objet* a, *dans la mesure où le transfert n'est plus considéré dans sa phase fondamentale de répétition mais sur une valeur fondamentale de rencontre.*
Ce que Jacques-Alain Miller a établi, et ce dont je me suis servi, c'est qu'il y a un transfert psychotique en ce qui concerne le discours analytique, et qui fait que la place à laquelle se situe le psychotique est la place réservée d'habitude à l'analyste. Ca veut dire qu'il se pose comme objet a *- ainsi que Schreber peut l'être - et qu'il se déplace comme disposant du savoir, de l'ordre du monde. Le premier effet, c'est alors la question de comment appréhender le transfert comme une mise en place de la causation du sujet par l'objet* a, *dans la mesure où le sujet se situe d'emblée à cette place. Là, ce n'est plus le transfert sous sa valeur de résistance, c'est vraiment le transfert comme obstacle au processus analytique.*
D'ailleurs, ça a un effet immédiat. C'est que l'analyste, lui, se transfère à cette place-là: $. Nous avons eu, dans ces Journées, des exemples qui témoignaient tout à fait de l'exaltation particulière de l'analyste qui s'identifie à cette place-là - place où il est transféré par l'obstacle transférentiel dans la psychose. Il se met à spécialement déployer tous les phénomènes de sa division subjective: insister sur la valeur que peut avoir tel rêve à propos d'un patient, non pas sur le fait que s'installe un Autre entre le patient et lui, mais, d'emblée, sur le fait que c'est le patient qui le divise subjectivement. Il considère que sur ce point-même, il se met au travail

comme divisé - cela pouvant aller jusqu'à l'extrême, à savoir que l'essentiel du travail analytique se résumerait au travail que l'on fait en dormant, c'est-à-dire le travail du rêve.
L'autre effet, c'est aussi l'appel de l'analyste à S_1*, soit sous la figure d'un maître comme dans les psychoses, soit sous la figure du thaumaturge à l'intérieur du discours analytique - ce qui peut donner le paradoxe d'analystes qui, pour se soutenir à leur place d'analyste, font appel à un* on les guérit tous, *ou à une guérison essentielle à cette place-là, pendant qu'en même temps ils pourront se plaindre qu'il y a de l'inanalysable, y compris dans les névroses classiques comme l'hystérie et l'obsession. Nous sentons bien, tout de même, qu'il y a là un effet de structure qui ne cesse pas de se répéter. Il y a sans arrêt un appel à ce que l'analyste, s'occupant du transfert dans la psychose, se loge à cette place-là ou à celle-ci.*
Etant donné que le transfert a surgi comme obstacle, comment maintenir - voilà notre problème - que néanmoins il y a causation du sujet par l'objet? L'indication de Lacan est, me semble-t-il, que la mise en place du transfert dans la psychose provoque une quasi érotomanie. Dire quasi érotomanie, ça implique une chose, à savoir que ce n'est pas une paranoïsation du sujet. Un ami, au cours de ces Journées, se demandait s'il y aurait, de même qu'il y a hystérisation dans le cadre de la névrose, une paranoïsation nécessaire par la mise en place du fantasme qu'impliquerait cette causation.
Le caractère précieux de Lacan de qualifier le transfert comme érotomanie, c'est évidemment de distinguer spécialement les délires d'interprétation et les délires de revendication. Je reprends là trois catégories, puisque ce sont celles que distingue Lacan dans son article de 1931 sur la classification du groupe des psychoses paranoïaques. C'est un article qui a été écrit juste avant sa thèse et dans lequel il expose les différences entre trois modes qu'il regroupe comme le groupe des psychoses paranoïaques: interprétation, revendication, délire passionnel ou érotomanie.
La thèse kleinienne, c'est qu'il s'agit de traiter la paranoïa par la paranoïa, c'est-à-dire de paranoïser le sujet. C'est la psychanalyse comme paranoïa dirigée. La projection des mauvais objets internes est la direction de la cure kleinienne, en ce qui concerne au moins les psychoses paranoïdes. C'est installer le psychanalyste à cette place de celui qui opère cette projection des mauvais objets internes. Le psychanalyste se place lui-même à la place du persécuteur, déclenchant ainsi une paranoïsation.
Alors, dire quasi érotomanie, c'est ouvrir une marge, parce que dans l'érotomanie l'initiative vient de l'Autre. Donc, ce que nous installons dans ce transfert, c'est une prise un peu différente, à savoir que si le sujet se présente à la place objet a*, ce que nous installons, nous, c'est un objet* a *différent. C'est là, me semble-t-il que nous pouvons résoudre ce problème du transfert dans les psychoses. L'analyste, se plaçant à la place de l'Autre de l'érotomanie, inclut non pas un désert de jouissance - ce n'est pas un Autre de l'ordre du monde - mais inclut un Autre qui veut quelque chose du sujet, où l'objet* a *est l'exposant du désir de cet Autre, ou plutôt l'exposant d'une volonté de jouissance de cet Autre à son égard.*
Il me semble que ce que nous installons, c'est la distance entre deux objets a*. Il y a un artefact érotomaniaque qui est induit. Se délivre, au fond, un délire partiel. Cette érotomanie envers l'analyste peut, en effet, se maintenir dans un registre partiel et non en réseaux. Cette différence nous permet de rendre compte que nous installons dans le dispositif analytique, à partir de cette position du sujet, une oscillation entre le sujet comme déchet de l'univers de discours et le sujet exposé à cette volonté de jouissance localement définie dans le cadre de cette érotomanie artificieuse. Ca nous donne l'idée de pouvoir joindre les deux moments du processus. L'un qui part du moment de la rencontre avec l'analyste, et l'autre où le sujet est fixé, juste après qu'il ait été stabilisé par un certain effet de signification. On a donc cette déstabilisation de l'effet de signification au départ, puis passage par un certain usage du fantasme dans le transfert, puis retour à un nouvel effet de signification qui donne une nouvelle réponse de ce réel.*
Ce que Lacan a fait à propos de Joyce, c'est d'expliquer comment, sur un certain point, Joyce finit par donner corps à la jouissance de l'Autre. C'est au fond une certaine utilisation d'un certain état de ce corps, qui pourtant ne garde dans la psychose que sa valeur imaginaire. C'est opérer une certaine mise en continuité avec le réel de la jouissance. C'est arriver à mettre ça en continuité. Ce donner-corps à la jouissance de l'Autre me semble être une indication de

ce que pourrait être ce statut du sujet comme réponse du réel - bouchon qui finit par donner un corps à la jouissance de l'Autre. L'opération analytique serait donc d'introduire une érotomanie provisoire qui viserait ce point, et en ce point pourrait être atteint l'établissement, pour le sujet, de ce qui serait un symptôme.

Je remercie Éric Laurent et vous donne rendez-vous l'année prochaine.